جون لانغشو أوستن

الحواسّ والمحسوس

ترجمة
د. طلال وهبه

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

الحواسّ والمحسوس

جون لانغشو أوستن

الحواسّ والمحسوس

حقّق مدوّنات ملحوظات أوستن وصاغها في هذا الكتاب
جيفري جايمس ورنوك

ترجمة
د. طلال وهبه

مراجعة
د. هاجر بن إدريس

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

جون لانغشو أوستن

الحواسّ والمحسوس

حقّق مدوّنات ملحوظات أوستن وصاغها في هذا الكتاب

جيفري جايمس ورنوك

ترجمة طلال وهبه

مراجعة هاجر بن إدريس

الطبعة الأولى: المنامة، 2020

John Langshaw Austin

Sense and Sensibilia





المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199

هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+

e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: **منتدى المعارف**

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص. ب.: 113-7494 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان

e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبع في: **مطبعة كركي**، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 77/ د.ع./ 2020

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-121-8

المحتويات

مقدمة المترجِم

يعرض هذا الكتاب الأُسُس الفلسفيّة التي تقوم عليها نظريّة أفعال القول التي ابتكرها جون لانغشو أوستن، وعُرف بها. إنه يتناول، بشكل أساسيّ، العلاقة بين الإدراك والواقع الحقيقيّ والحواسّ. في هذا التناول إعادة نظر في ما يُعتبر تساؤلات يُعاد طرحها منذ نشأة الفلسفة: هل الإدراك مباشر أم غير مباشر؟ وهل يتمّ هذا الإدراك عن طريق الحواسّ فحسب؟ وإلى أيّ حدّ تخدعنا حواسّنا؟ وهل يصحّ القول إنّنا ندرك أحيانًا ما لا يوجد؟ يجيب أوستن عن أسئلة بطريقة ساهمت، بشكل حاسم، في تطوير نظرية المعرفة.

وأركّز على مذهب أوستن الفلسفي الذي يُطلق عليه الفيلسوف البريطاني المعاصر مايك مارتن (M. G. F. Martin) تسمية «واقعيّة الحسّ العام»(*). وقد استحقّ مذهب أوستن هذه التسمية لأنّه ينطلق من اعتبار أنّ الأشياء التي نراها بشكل اعتيادي وقائعَ يوميّة هي فعلًا وقائع، أي إنّه عندما ينظر في أنحاء غرفته، كما يفعل كلّ يوم، فيرى كرسيًّا وطاولة وما إلى ذلك، لا يجد أيّ داعٍ للتشكيك بحضور هذه

(*) MGF Martin, «Austin: Sense & Sensibilia Revisited», UCL, (1997), pp. 15-16.

الموجودات وبأنّه يرى بالفعل أشياء ماديّة. هذا مع العلم أنّ المذهب الذي عُرف به أوستن، في أيامه، هو «فلسفة اللّغة العاديّة»(*)، التي اعتبر معاصروه أنّه هو ولودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) رُكناها الأساسيّان(**). ولتوضيح فلسفة أوستن أستعرض (1) موقفه في **الحواسّ والمحسوس** من التحقّق من صحّة التصريحات أو خطئها و (2) الإجراءات اللغويّة التي يعتمدها لتشكيل المصطلحات التي تتيح لنا معرفة الواقع. وأهميّة هاتين المسألتين هي أنّهما تُفضيان بنا إلى اعتبار محاضرات **الحواسّ والمحسوس** إعلانَ خروجٍ على الفلسفة.

التحقّق في الإدراك:

يعتمد التحقّق على النظر في البيّنات المتوافرة والموازنة بينها للحكم في مسألة بين أيدينا. ويرفض أوستن افتراض آير أنّ «الجمل التي تصلح كبيّنات لغيرها هي دائمًا جمل معطيات الحواسّ»، وأنّ التحقّق النهائيّ من وجود الموجودات الماديّة وأحوالها غير ممكن لأنّه يتطلّب القيام «بسلسلة لانهائيّة من التحقّق». والتحقّق عند أوستن يمكن أن يكون نهائيًّا في حينه، إلى أن يظهر ما يتيح التشكيك في نهائيّته، يقول: «مثال الوضع الذي يمكن اعتباره مناسبًا للقول إنني أملك فعلًا بيّنات للتصريح بوجود خنزير هو أنّ الحيوان المقصود لا

(*) Guy Longworth, «John Langshaw Austin», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (2012). <http://plato.stanford.edu/entries/austin-jl/>, Retrieved on November 2, 2016, para. 2.1.

(**) Martin, Ibid., p. 1.

تمكن رؤيته لكنني أستطيع أن أتعرّف إلى علامات كثيرة يُحدثها مرور خنزير في المكان». لكنّ الحديث عن التحقّق عند أوستن لا يتطلّب دومًا بيّنات. فلا حاجة إليها عند من يُعاين مباشرة الأشياء الماديّة، أو ما يسمّى أيضًا الوقائع. وتشير الواقعة إلى أمر نختبره بالحواسّ، كأن نرى البنزين، أو كأن يبدو لنا البنزين كالماء. ويمكن أن تكون الواقعة استنتاجًا ما، كتوصلّنا إلى القول إنّ «معظم الكلمات في الاستعمالات العاديّة للّغة تُعرَف بالمشاهدة». ويُناقش أوستن طبيعة ما يسمّى الواقع، أو الواقع الحقيقيّ، ومسألة مطابقة التصريحات للواقع. وتعتمد هذه المطابقة بشكل أساسيّ على المُعاينة.

أمّا وصف تصريح ما بأنّه بيّنة تُثبت صحة تصريح آخر، فيعتمد على الظروف المحيطة به. ويظهر من الأمثلة التي يوردها أوستن أنّه يتناول مصطلحاته في تطبيقاتها اليوميّة وخصوصًا الحواريّة، حيث يُدلي أحدهم، مثلًا، بتصريح يُبلغ فيه عن مكان سكنه. ولا يمكن اعتبار التصريحات مطابقة أو غير مطابقة للواقع بمعزل عن المصرِّح والمصرَّح به والمصرَّح له وموقع التصريح في التبادل الكلاميّ المعنيّ. يقول أوستن:

> إذا أدليتُ بتصريحٍ واحتطت إلى الحدّ الأقصى، فمن الصحيح القول إنّه لا يمكن تقديم دليل معقول يحملني على تعديلها [التصريحات]. وعندها أكون واثقًا **إلى أقصى الحدود** من صحّة ما أدليتُ به. ولكنّ الجزم بذلك لا يتعلّق **بنوع الجملة** التي أستخدمها في تصريحي، إنّما **بالظروف المحيطة** عند الإدلاء به.

الإجراءات اللغويّة لتشكيل المصطلحات الفلسفيّة:

أكنا فلاسفة أم لا، نلجأ إلى اللغة لنصف إدراكنا وما ندركه. وتقوم بين الكلمات التي نستخدمها لذلك والمفردات الأخرى شبكة من العلاقات. ويشدّد أوستن على دراسة هذه العلاقات في اللغة العاديّة التي يستخدمها الإنسان العاديّ. وهذا الأخير هو أيّ شخص يملك الحواسّ الخمس والقدرة على التفكير المتوافرة للإنسان عامة. ويُشترط أن يكون ما ننقله عن إدراكاته وتجربته الحياتيّة ولغته عفويًّا لا يتحكّم به بشكلّ جليّ توجّه فلسفيّ معيّن. واللّغة العاديّة هي اللّغة اليوميّة التي يستخدمها الناس العاديّون في تداولاتهم وحديثهم عن تجاربهم وإدراكاتهم، وهم في معظم الأحيان، وفي العادة، لا يعرّفون القواعد والكلمات التي يستخدمونها، إنّما علينا النظر في استعمالاتها في التواصل اليوميّ لنستنتج قواعد لغتهم ونصوغ تعريفات كلماتها.

ويدرس أوستن بشكل معمّق دلالات كلمة «حقيقي»، فيسمها بأربع خصائص كالآتي: هي كلمة (1) تتطلّب اسمًا و(2) متعدّدة الأوجه و(3) ذات بعد شموليّ و(4) ضابطة. تشير السمة الأولى إلى دور «حقيقيّ» كصفة للأسماء، والثانية إلى أنّ علينا أن ننظر في ما يُقابلها في الاستعمالات اللّغويّة، أي في ما هو تعبير عن «غير حقيقيّ» (كـ«زور» و«صوريّ» و«اصطناعيّ» و«مستعار») لنتبيّن بعض دلالاتها، والثالثة إلى أنّها تنتمي إلى مجموعة من الكلمات (رهط) وهي أكثر الكلمات شموليّة في مجموعتها، وتدلّ الرابعة على الدور الثقافيّ (بالدرجة الأولى) لـ«حقيقيّ»، إذ تستخدمها مجموعة معيّنة

من البشر لوصف ما هو اعتياديّ عندها (كقولهم «خنزير حقيقيّ») ولإقامة الصلة بين الاعتياديّ والجديد (كقولهم «يشبه الخنزير»).

الخروج على الفلسفة:

أكنّا ننظر في إجراءات التحقّق من الوقائع أو الإجراءات اللّغويّة التي تتيح تشكيل المصطلحات التي تصف إدراكنا الواقع، لا بدّ لنا من أن نأخذ بالاعتبار السياق، أو الوضع وما يتضمنّه من ظروف تحيط بالتواصل.

يشمل السياق عند أوستن الكلمات والتراكيب المحيطة بالكلمة أو التعبير الذي ننظر فيه، وكذلك الظروف التي تحيط بعمليّة الإرجاع إلى ما نُبلغ عنه. وهو لا يميّز بشكل دقيق بين مصطلحَي «السياق» و«الوضع» (سيفعل ذلك لاحقًا عند صياغة نظريّة الأفعال الكلاميّة). فسياق «أنيق» الكلاميّ (أضفنا «كلاميّ») في قولنا «يبدو أنيقًا» يختلف عنه في قولنا «يبدو أنّه أنيق»، لكن في الحالتين نُرجع إلى شخص تظهر عليه الأناقة، فظروف الوضع الذي نُرجع إليه تعطّل هنا الفرق بين «يبدو» و«يبدو أنّ»، إذ في الحالتين تكمن الأناقة في المظهر الخارجيّ. ويُعبّر مصطلح «الوضع» عن الواقع الموضوعيّ الذي يحيط بتصريح معيّن. فعندما أقول «إنّ جسدي يظهر على مسافة ما وراء المرآة»، الوضع هو وقوفي أمام المرآة في غرفة معينّة. ويمكنني أن أذهب إلى الغرفة المجاورة وأتأكّد من أنّ جسدي ليس وراء المرآة. أن يكون العود الذي أراه ملتويًا موجودًا داخل الماء هو من الوضع أيضًا. يتألّف الوضع من ظروف معيّنة. ونحن في العادة

نسعى لأن يكون كلامنا متناسبًا مع الوضع الذي نُرجع إليه، ويمكننا تصويب تصريحاتنا لتتناسب أكثر مع وضع معيّن، بعد إعادة النظر، أو التمعّن، فيه.

إذا نظرنا في تاريخ العلوم الغربيّة منذ القرن السابع عشر نجد أن تطوّرها يتزامن مع اتّساع هيمنة الفلسفة التجريبيّة، وإيلاء الأهميّة للإدراك عن طريق الحواسّ، ما أدىّ إلى التركيز على ما تمكن معاينته(*). وكان أوستن من الذين اعتبروا التصاريح التي لا يمكن التحقّق منها بالعودة إلى معطيات الحواسّ مجرّد هراء لا يحمل مضمونًا يمكن التحقّق منه. ولا شكّ في أنّ المقولة التقريريّة وما يرتبط بها من مفاهيم، كالإدراك والواقع والحواسّ هي أيضًا جزء أساسيّ من تراث الفلسفة العربيّة الإسلاميّة. ولم يُهمل الفلاسفة العرب الربط بين الإدراك والحواسّ باعتبارها واسطة إدراك. ميّزوا بين حقيقة الإدراك المماثلة للمُعايَن، وتلك التي تكون «حقيقة ما لا وجود له في الأعيان الخارجة مثل كثير من الأشكال الهندسيّة [...]»، على ما يذكر ابن سينا؛ وتحدثوا أيضًا عن احتمال الانخداع بالحواسّ، فيكون الإدراك وهمًا(**). لكنّهم على وجه العموم لم يحصروا الإدراك بالمحسوس، فتحدّث الغزالي، على سبيل

(*) Jacques Revel, «L'avènement des sciences sociales», in Dominique Pestre (dir.), *Histoire des sciences et des savoirs* (Paris: Seuil, 2015), vol. 3, pp. 194-195.

(**) جميل صليبا، **المعجم الفلسفيّ** (بيروت: دار الكتاب اللّبنانيّ، 1971)، ص 53.

المثال، عمّا «يُدرك بالذوق» في إشارة إلى النبوّة والتصوّف(*). وعلى مستوى يرتبط بعلوم اللغة، ميّز الجرجاني بين إدراك التصوّر وإدراك التصديق، فالأولّ يدلّ على «تمثّل حقيقة الشيء وحده من غير الحكم عليه بنفي أو إثبات»، والثاني يحمل حكماً بالنفي أو الإثبات(**).

إنّ الاطّلاع، من منظور لسانيّ، على دراسة أوستن للتصريحات وعلاقاتها بالإدراك والحواسّ أمر لا بدّ منه لمن يريد فهم البعد الفلسفيّ لنظريّة الأفعال الكلاميّة. فلقد توصّل أوستن في كتابه إلى الخروج على الفلسفة، لكنّه، في رأيي، خروج مثمر، إذ إنّه يضع الأسس العميقة لنظريّة سيعمل أوستن على بلورتها بعد بلورة محاضراته حول «الحواسّ والمحسوس»، وهي نظريّة الأفعال الكلاميّة.

(*) المرجع نفسه، ص 54.

(**) المرجع نفسه، ص 53.

تـوطـئـة

ألقى أوستن عدّة محاضرات حول موضوع هذا الكتاب، ويمثّل ما جمعناه هنا في شكل أساسيّ ما كانت عليه المحاضرات الأولى التي ألقاها في أوكسفورد خلال الفصل الثالث من السنة الجامعية 1947 (Trinity Term)، وكانت تحت العنوان العام «مشاكل في الفلسفة»، وفي السنة التي تلت استخدم عنوانًا آخر هو «الحواسّ والمحسوس»، ثم حافظ عليه بعد ذلك.

قام أوستن، كدأبه في مؤلّفاته الأخـرى، بمراجعة ملحوظاته وإعـادة كتابتها في شكل متكرّر، ليصل إلينا بعضها غير مؤرَّخ ومفكّك، ونفترض أنّها هي التي استخدمها في العام 1947. ولقد كتب أيضًا مجموعتين من الملحوظات في العامين 1948 و1949، وتضمّ الأخيرة (التي صحّحها وزاد عليها في العام 1955) الأجزاءَ السابقة من احتجاجه بتفصيل كبير. لكنّ الملحوظات التي أعدّها للمحاضرات المتأخّرة أقلّ غـزارة، ومن البيّن أنها غير مكتملة. وكتب في العام 1955 مجموعة رابعة، ثم مجموعة أخيرة في العام 1958، في إطار المحاضرات التي ألقاها في خريف ذلك العام في جامعة كاليفورنيا. وألقى للمرّة الأخيرة في الفصل الثاني من السنة

الجامعية 1959 (Hilary Term) في أوكسفورد، محاضراته عن «الحواسّ والمحسوس».

وبالإضافة إلى هذه المسوّدات، المتتابعة إلى حدّ ما، تضمَّنت أوراق أوستن صفحات منفصلة (كُتبت في تواريخ متنوعّة جدًّا) تحوي ملحوظات تتناول المسائل ذاتها، وهو أدرج مضمونَ عدد كبير من هذه الملحوظات ضمن مسوّدات المحاضرات، ما يعني أنّ هذا الكتاب يتضمّنها. لكنّ بعض هذه الملحوظات يبدو تجريبيًّا ومؤقّتًا، وبعضها الآخر مفصّلًا جدًّا، ومن الواضح أنّ تحريرها يتزامن مع تدريس أوستن محاضراته، لكنها في الواقع لم تكن معدّة لتُدمج في المحاضرات.

حاليًّا، جميع المدوّنات المذكورة محفوظة في مكتبة بودليان (Bodleian) وتمكن دراستها فيها.

ولا تتناول المجموعة الأخيرة من الملحوظات، أي التي حرّرت في العامين 1955 و1958، المواضيع المطروحة في شكل كامل، ويتألّف الجزء الأكبر منها من مواد إضافيّة، وتُرجع في جزئها الآخر إلى مسوّدات العامين 1948 و1949، مضيفة إليها بضعة تعديلات في الترتيب ومراجعات وتصحيحات بسيطة. ولقد زدنا هذه المادة الإضافيّة في شكل أساسيّ في الفصل السابع والجزء الأخير من الفصل العاشر وفي الفصل الحادي عشر من هذا الكتاب. واستخدم أوستن عندما حاضر في بركلي (Berkeley) شيئًا من محتوى بحثه «التحامل على الوقائع» (Unfair to Facts)، لكن ذلك لم يشكّل

في العادة جزءًا من محاضراته التي نتحدّث عنها، ولم نورده هنا لأنّ البحث المذكور قد تمّ نشره.

من الضروريّ أن نشرح بشيء من التفصيل كيف توصّلنا إلى إعداد هذا الكتاب. لا شكّ في أنّ أوستن كان يعلم أنّ ما كتبه عن الإدراك قد يُنشر يومًا، لكنّه لم يبادر إلى الإعداد لنشره، ولذلك لم يدوّن إلا الملحوظات التي احتاج إليها لإعداد محاضراته. ومن وجهة نظرنا، من المؤسف أنه لم يكتب مُداخلاته بالكامل على رغم قدرته على المحاضرة بطلاقة ودقّة تامَّتين. ولم تكن ممكنةً طباعة ملحوظاته كما هي، إذ ستكون غير واضحة وليس في المستطاع قراءتها، لذلك ارتأينا كتابتها نصًّا متواصلًا. ونحن نلفت انتباه القارئ إلى أنّ النصّ الذي نضعه بين يديه يكاد لا يحوي أيّ جملة منقولة كما هي من مدوّنات أوستن، مع العلم أنّ محتوى النص قريب إلى الحدّ الأقصى الممكن من ملحوظات هذا الأخير. إن صياغة النسخة التي بين أيديكم هي الأقرب إلى ملحوظات أوستن في الفصول الستة الأولى والفصل الثامن والتاسع، والاحتجاج الذي تحويه هذه الفصول لم يلحق به أيّ تغيّر يُذكر منذ العام 1947. أمّا في الفصول السابع والعاشر والحادي عشر، فلا تساعدنا الملحوظات -كما في الفصول السابقة- على تحديد كيفية استعراض احتجاجه، وفي أيّ ترتيب يجب أن يكون، مع العلم أنْ لا مجال للتشكيك بمضمونه، ولذلك ندعو القارئ إلى عدم المبالغة في إيلاء الأهميّة لكلّ تفصيل في الاحتجاج، فهذه الفصول كانت الأكثر عرضة لأخطاء التحقيق وإعداد النشر.

وفي الواقع، لا يمكن الجزم بأنّ هذه الأخطاء لم تتسلّل إلى الفصول الأخرى. من حيث عدد الكلمات، كان يجب توسيع نصّ هذا الكتاب ليبلغ خمسة أو ستّة أضعاف عدد محتوى مجموع الملحوظات الأكثر اكتمالًا. ومع أنّه لا مجال للتشكيك في مطابقة ما يرد في الكتاب لآراء أوستن في شكل أساسيّ، فمن غير الممكن التأكّد من أنّنا لم نُسئ تفسير بعض التفاصيل، فلقد لجأنا أحيانًا إلى تقدير المعنى الذي أراده حول كيف كان ليوسّع أو يصف مركّبًا لغويًّا، أو حتى كلمة من ملحوظاته أثناء إلقائه المحاضرات. في بعض المواضع ليس مستبعدًا البتة أن محقّقًا آخر للنصّ كان ليفضّل تفسيرًا مختلفًا، ولكن لا شكّ في أنّ هذه الاعتبارات جزء من تدابير إعادة الكتابة، غير الشافية ولكنْ في الوقت ذاته التي لا مفرّ منها. لذلك لا يمكن القول إنّ الفصول التي ستقرؤونها بعد هذه التوطئة تَعرِض كلمةً بكلمة ما قاله أوستن بالفعل في محاضراته، وليست قريبة (والأرجح ليست قريبة أبدًا) ممّا كان ليكتبه لو كان حرّر بنفسه نصًّا عن الموضوع المطروح. جلُّ ما يمكن أن أعلنه هو أنّ **احتجاجه** هو الاحتجاج الذي يحويه هذا الكتاب كلّما تعلّق الأمر بالنقاط الأساسيّة (وأحيانًا كثيرة بأساليب الكلام الأساسيّة). حقيقة الأمر أنّه لو لم يكن ذلك صحيحًا، لما كان في مقدورنا نشر الكتاب بالصيغة التي نضعها بين أيديكم.

علينا أن نضيف أنّ تقسيم الكتاب إلى الفصول التي فيه ليس صنيع أوستن، ولم يكن الهدف منه سوى التمييز بين المراحل المتعاقبة للمناقشة، فتقسيم أوستن الموضوع إلى محاضرات منفصلة

كان بالطبع، وبما لا يمكن تحاشيه، اعتباطيًّا، ولم يكن متماثلًا بين فترة وأخرى، لذلك لم يكن من المفضّل ولا من العمليّ تبنّيه.

وقام عدد من الذين شهدوا محاضرات أوستن في أوكسفورد وأميركا مشكورين، بتزويدي بالملحوظات التي كتبوها، وقد ساعدتني كثيرًا -على وجه الخصوص ملحوظات السيّد ج. و. بيتشر (G. W. Pitcher) من برنستون وأعضاء قسم الفلسفة في بركلي، إذ تكاد تكون من حيث اكتمالها مماثلة لملحوظات أوستن. ليس من المستبعد أن يجد الذين استمعوا إلى ملاحظات أوستن (كما فعلتُ في العام 1947) محتوى هذا الكتاب صياغة تقريبيّة -غير مكتملة البتّة- لما قاله أوستن، ولكنّي آمل بأن يوافقوني الرأي على أنّ هذا السجلّ الثابت، وإنْ كان كما بيّنت أعلاه، أفضل من لا شيء.

وأودّ أن أعبّر عن شكري للسيّد جايمس أوبي أورمسن (James Opie Urmson)، الذي قرأ نصّ الكتاب قبل نشره ومدّني بالكثير من المقترحات المفيدة لتحسينه.

جيفري جايمس ورنوك

(Geoffrey James WARNOCK)

تشرين الثاني/ نوفمبر 1960

الـفـصــل الأوّل

سأقوم في هذه المحاضرات بمناقشة بعض العقائد الشائعة (ربّما لم تعد شائعة بالمقدار الذي كانت عليه) في شأن علاقة الحواسّ بـالإدراك. أخشى أنني لن أتوّصل إلى الحكم على هذه العقائد بأنها مصيبة أو مخطئة، ففي الحقيقة هذا أمر **لا** يمكن التوصّل إليه، ذلك أنّ جميعها يحاول قضم ما لا يمكنه هضمه. سأنتقد بالدرجة الأولى كتاب البروفسور ألفريد جولز آير (Alfred Jules Ayer) **أُســس المعرفة الإمبيريقية** (*The Foundations of Empirical Knowledge*)[1]، ولكن سأتناول أيضًا كتاب هنري هابرلي برايس (Henry Habberley Price) **الإدراك** (Perception)[2]، وبعد ذلك كتاب جيفري جايمس ورنوك عن بركلي[3]. أجد في هذه الكتب أمورًا كثيرة تستحقّ الانتقاد، لكني اخترتها لقيمتها وليس لضعف فيها، حيث يبدو لي أنّها تزوّدنا بأفضل الصياغات المتوافرة للحجج المعتمدة للدفاع عن نظريات تعود إلى أيام هيراقليطس (Heraclitus) على الأقـل، فهي صياغات وافية ومتناسقة وتامة، ومصطلحاتها

---

(1) Macmillan, 1940.

(2) Methuen, 1932.

(3) Penguin Books, 1953.

مُتقنة أكثر مما نجده مثلًا عند ديكارت (Descartes) أو بركلي. لا شكّ في إنّ أصحاب هذه الكتب لم يعودوا متمسكين بالنظريات التي شرحوها فيها، أو على الأقلّ هم الآن لا يدافعون عنها بالطريقة ذاتها، لكن يمكن القول إنّهم كانوا يعتنقونها في الماضي القريب، وإنّ عددًا كبيرًا من الفلاسفة اعتنقوها واستندوا إليها لتبنّي عددٍ من العقائد الأخرى. وقد يختلف المؤلّفون الذين اخترتُ مناقشة كتبهم في بعض التفاصيل التي سنتحدّث عنها لاحقًا: يظهر مثلًا أنّ التمييز المركزيّ عند أحدهم هو بين «لغتين»، وعند آخر بين فئتين من الكيانات، ولكني أعتقد أنّهم يتّفقون في ما بينهم ومع أسلافهم في شأن افتراضاتهم الأساسيّة (وأكثرها لم يتمّ التنبّه إليه بعد).

أفترض من حيث المبدأ، أنّ نقاشًا من هـذا النوع يجب أن يبدأ بالنصوص القديمة الأولـى، لكنّ ذلك غير ممكن، لأنّ هذه الأخيرة فُقِدَت، فالعقائد التي سنناقشها، بخلاف العقائد التي تتناول «الكليّات» على سبيل المثال، كانت حتى في زمن أفلاطون (Plato) تعتبر قديمةً جدًّا.

والعقيدة العامة هي بالإجمال كالآتي: نحن لا نرى أو ندرك (أو «نتحسّس») ـفي أقلّ تعديل لا نـدرك أو نتحسّس في شكل مُباشرـ الموجوداتِ الماديّةَ (أو الأشياء الماديّة)، إنّما معطيات الحواسّ وحسب (أو أفكارنا أو انطباعاتنا أو محسوساتنا أو مُدركات المحسوس أو المدركات الحسيّة... وما إلى ذلك).

وقد يتساءل المرء إلى أيّ حدّ يقصد أصحاب هذه العقيدة ما يقولون؟ وإلـى أيّ درجـة من الدقّة والحرفيّة يعني الفلاسفة

الذين يُدافعون عنها ما يقولون؟ أظّن أنّه من الأفضل أن لا نهتمّ بذلك الآن، وفي الواقع من الصعب الإجابة عن هذا السؤال. ولأنّ العقيدة المذكورة غريبةٌ ينصحنا البعض بعدم أخذها على محمل الجدّ إلى حدّ بعيد، وفي الحقيقة هذا ما أفعله (هناك ما يقوله المرء إلى حدّ ما، وهناك ما يتراجع عنه نوعًا ما). على أيّ حال، إنّ العقيدة **تستحقّ أنْ نصرّح بما فيها**، مع أنّ كثيرين يجدونها مقلقة. يمكننا على الأقلّ تأكيد أنّه يجدر بنا أخذها على محمل الجدّ.

وفي رأيي، عامةً، هي منظور **سكولاستيّ** بامتياز، نستطيع نسبته أوّلًا إلى الهوس ببعض الكلمات المعيّنة التي تمّ استخدامها في شكل مُبسَّط جدًا، ولم يتمّ فهمها أو دراستها بحذر أو وصفها بطريقة صحيحة. والسبب الثاني لنشوئها هو الهوس ببعض «الوقائع» (يتكرّر ذكرها من دون تغيير تقريبًا) التي لم تُدرس بما يكفي (قلتُ «سكولاستيّ»، ويمكن أن أقول أيضًا «فلسفيّ»، فالإمعان في التبسيط والاقتصار على الخطوط العريضة والتكرار المهوّس والمستمرّ لعدد قليل من «الأمثلة» البسيطة... كلّ هذا ليس محصورًا بموضوعنا بل هو منتشر، إلى درجة أنّه لا يقتصر على كونه ضعفًا عرضيًّا عند الفلاسفة). سأحاول أن أوضح أنّ كلماتنا العاديّة تحوي من حيث استخداماتها تمييزات كثيرة، فهي أكثر دقّة مما يعيه الفلاسفة. ووقائع الإدراك، كما نجد مثلًا في اكتشافات علماء النفس -لكن أيضًا كما يعرف عامة الناس- أكثر تنوّعًا وتعقيدًا ممّا ورد عند الفلاسفة، فمن الأساسيّ، هنا وفي مواقع أخرى، التخلي عن العادات القديمة التي

تقوم على فرض التناغم، أعني هذه العبادة الراسخة للتفرّع الثنائي الذي يبدو كأنّ لا شائبة فيه.

ويجب أن أوضح منذ البداية أنّ ذلك لا يعني أنني سأتبنّى مذهب «الواقعيّين»، أي العقيدة القائلة إننا ندرك الأشياء المادية (أو الموجودات)، فهذه الأخيرة ليست أقلّ سكولاستيّةً أو أفضل من نقيضتها. ولا شك في أنّ تساؤلًا حول ما إذا كنّا ندرك أشياء ماديّة أو معطيات حواسّ يبدو بسيطًا جدًّا (أكثر مما يجب) ولكنّه مضلِّل تمامًا (كتساؤل طاليس Thales الواسع والممعن في التبسيط: ممَّ صُنعَ العالم). وإحدى النقاط الرئيسيّة التي يجب أن تكون واضحة هي أنّ تعبيرَي «معطيات الحواسّ» و«الأشياء الماديّة» متكاملان، فليس الخطأ في أحدهما من دون الآخر، وإنّما في التضاد بينهما[4]. لا ندرك فقط نوعًا واحدًا من الأشياء، إنّما أنواعًا كثيرة، وإذا كان من الممكن اختزال هذه الأنواع بعدد معيّن منها، فهذه مهمّة البحث العلمي وليس الفلسفيّ: من نواحٍ عديدة الأقلامُ ليست كأقواس قزح، ولكن ليس من كلّ النواحي، كذلك الأمر بالنسبة إلى أقواس قزح بالمقارنة مع الانطباعات على شبكيّة العين، وإلى هذه الأخيرة بالمقارنة مع الصور على شاشة التلفاز... وهكذا دواليك من دون نهاية. لا أسعى إذًا وراء الإجابة عن السؤال حول نوع ما ندركه، وما عليّ فعله في

---

(4) إنّ العلاقة بين «الكلّي» و«الخاص» أو الشخصيّ شبيهة في بعض جوانبها ـ بالطبع ليس في جميعها ـ بالعلاقة بين «معطيات الحواسّ» و«الأشياء الماديّة»، فمن الطرق الجيّدة (في الغالب) المتّبعة في الفلسفة، أنّه إذا كانت واحدة من كلمتين يُفترض أنهما مترابطتين موضعَ تشكيك، فيمتدّ التشكيك ليشمل أيضًا الكلمة الثانية التي يبدو أن لا غبار عليها.

الدرجة الأولى هو التخلّص، عن طريق الدحض، من التخيّلات، كـ«احتجاج التخيّل». وحتى أكثر الذين برعوا في استخدام هذه الحجّة (بركلي، هيوم Hume، راسل Russell، آير... وغيرهم) وامتلكوا أسلوبًا معيّنًا جعلهم أسياد تضييق الخطاب الفلسفي بالإنكليزيّة، شعروا نوعًا ما بهشاشة الحجّة. وليس من طريقة بسيطة نلجأ إليها للقيام بذلك، والسبب إلى حدّ ما -كما سنرى- أنّه لا يوجد احتجاج «بسيط». علينا تمحيص عدد من المغالطات الفاتنة (اللغوية بالدرجة الأولى) الواحدة تلو الأخرى، والكشف عن عدد من الدوافع المتنوعة جدًّا، وبعد كلّ هذا سنجد أنفسنا، نوعًا ما، حيث بدأنا.

نوعًا ما إنّما في الواقع يمكن أن نأمل أن نتعلّمَ شيئًا إيجابيًّا عن طريقة تفكيك الهموم الفلسفيّة (بعض أنواع الهموم الفلسفيّة وليس كلّ الفلسفة)، وكذلك عن دلالات بعض الكلمات («الواقع»، «يبدو»، «يظهر»... وما إلى ذلك) التي ليست زلقةً من الناحية الفلسفية وحسب، إنّما هي مشوّقة في ذاتها. إلى جانب ذلك، أكثر ما يمكن أن يكون مملًّا هو التكرار المستمرّ لتصريحات ليست صحيحة وليست حتى على شيء من الحصافة. فإذا استطعنا التخفيف من هذه العيوب، نعزّز الخير العام.

الفصل الثاني

لننظر إذًا في بداية[5] كتاب آير **الأسس**، الذي لعلنا نستطيع تسميته قاع ممرّ الحديقة. في هذه المقاطع، يبدو أن ما نراه بوضوح رجل عاديّ يتقدّم بسرعة ليضع نفسه أمام هدفه ويُحكم حصارًا يدمّر فيه نفسه.

في المعتاد، لا يخطر ببالنا أنّنا نحتاج إلى تبرير اعتقادنا بوجود الأشياء الماديّة. في هذه اللحظة مثلًا، ليس عندي أدنى شكّ بأنني فعلًا أدرك الموجودات المألوفة: (الكراسي ـ الطاولة ـ الصور ـ الكتب ـ الزهور...) التي تملأ غرفتي، ويسرّني أنها موجودة. لا أُنكر أنّ الحواسّ تخدعنا أحيانًا، لكنّ ذلك لا يدفعني إلى التشكيك في أنّ إدراكاتي الحسيّة يمكن عمومًا الوثوق بها، أو تخمين أنها تخدعني في وقت معين. ولا أعتقد أنّ موقفي هذا استثنائيّ، وأظن أنّ معظم الناس في الحياة العمليّة يوافقون على قول جون لوك (John Locke) إنّ «التيقّن من وجود الأشياء القائمة في الطبيعة عندما تشهد حواسّنا عليه، ليس هو الحدّ الأقصى الذي يمكننا الوصول إليه وحسب، وإنّما هو أيضًا كلّ ما يحتاج إليه البشر في أحوالهم».

(5) Ayer, op. cit., pp. 1-2.

ولكن عندما ينظر المرء في كتابات الفلاسفة الذين اهتموا حديثًا بموضوع الإدراك، يبدأ بالتساؤل عمّا إذا كان الأمر بهذه البساطة، فصحيح أنّهم يقبلون عامةً بأنّ اعتقادنا بوجود الأشياء المادية قائم على أسس متينة، حيث يوافق بعضهم بالفعل على أننا في بعض الظروف نكون متيقّنين من صحّة عبارات كـ: «هذه سيجارة» و«هذا قلم حبر»، لكنّهم على رغم ذلك غير مستعدّين للموافقة على أنّنا ندرك السيجارة وقلم الحبر في شكل مباشر. إنّ ما ندركه في شكل مباشر برأيهم، هو موجود من نوع آخر، ومن المعتاد أنّ يسمّى في أيامنا «معطى الحواسّ».

وأبيّن في هذا الفصل الفرق بين ما نعتقده (أي يعتقده أيضًا الإنسان العاديّ) في شأن ذلك وما يعتقده الفلاسفة أو هم مستعدون -على الأقلّ «في معظمهم»- لاعتقاده. وننظر في ما يقوله الطرفان، محاولين الكشف عمّا تفترضه وما تستلزمه أقوال كلّ طرف. ونبدأ بمنظور الشخص العاديّ.

1 - أولًا، تستلزم أقوال أصحاب مذهب آير اعتبار أنّ الإنسان العاديّ يعتقد بإدراك أشياء ماديّة. إذا كان معنى ذلك أن **يقول** إنّه يدرك أشياء ماديّة، فمن المؤكّد أنّهم على خطأ، ذلك أنّ «أشياء ماديّة» ليس تعبيرًا يستخدمه الإنسان العاديّ، ولا هو يَستخدم على الأرجح تعبير «أدرك». نفترض أنّ «شيء ماديّ» هو تعبير مقترح هنا والمقصود الإشارة العامّة إلى فئة الأشياء التي يعتقد الإنسان العاديّ بوجودها ويقول من حين لآخر إنّه يدرك أمورًا معيّنة تنتمي إليها. وعندما نتساءل عمّا تحويه هذه الفئة، نحصل على الإجابة

«موجودات مألوفة»: كراسٍ ـ طاولات ـ رسوم ـ كُتب ـ أزهار ـ أقلام ـ سجائر... وغيرها. ولا يعرّف آير هذا التعبير بأكثر من ذلك، لا في مقدّمة كتابه ولا في أيّ قسم آخر منه[6] ولكن هل يعتقد الإنسان العاديّ أنّ ما يدركه هو دائمًا مشابه للمفروشات، أو حتى فئة أخرى من نوع «الأشياء المألوفة» المتوسّطة الحجم والمصنَّعة؟ يمكننا مثلًا التفكير بأشياء أخرى: الناس أو أصواتهم، والأنهار والجبال والنار وأقواس قزح وخيالات الأشياء والصور على شاشة السينما أو في كتاب أو على حائط، والبخار والغازات... أي كلّ ما يقول الناس إنّهم يرونه أو ـفي بعض الحالاتـ يسمعونه أو يشمّونه. هل كلّ هذه «الأشياء» «ماديّة»؟ وإذا لم تكن كلّها ماديّة، فأيّها بالتحديد على هذه الحال؟ ولماذا نعتبرها كذلك؟ ليس من إجابة يمكن الركون إليها. تكمن المشكلة في أنّ آير يلجأ من بداية كتابه إلى تعبير «أشياء ماديّة» لإظهار أهميّة «معطيات الحواسّ» وحسب، ولا يُعطى التعبيرُ أيَّ دور آخر، لا في المقدّمة ولا في بقيّة الكتاب. ومن المؤكّد أنّه لو لم يُعطَ التعبير المذكور هذا الدور، لما حاول أحدٌ أن يضع في نوع واحد كلّ ما يقول الإنسان العاديّ أنّه «يُدركه».

2ـ إضافة إلى ذلك، يبدو أنّ العقيدة المذكورة تستلزم (أ) اعتبار أنّ الإنسان العاديّ يعتقد أنّ حواسّه تخدعه عندما لا يُدرك أشياء

---

(6) قارن بين قائمة برايس (Price) في الصفحة الأولى من كتاب الإدراك (*Perception*): «الكراسي والطاولات والهررة والصخور». وهو يعقّد الأمور بإضافة «الماء» و«كوكب الأرض». راجع أيضًا الصفحة 280 التي يتناول فيها «المَوجودات الفيزيائيّة» و«المواد الصلبة الملموسة».

محسوسة وأنّه (ب) عندما يعتقد أنّ حواسّه تخدعه يعتقد أيضًا أنّه لا يدرك أشياء ماديّة. ولكن كلا الاعتبارين خطأ. على سبيل المثال، عندما يكون الإنسان العاديّ مقتنعًا بأنّ قوس قزح ليس شيئًا ماديًّا، لا يستنتج عندما يراه أنّ حواسّه تخدعه، كذلك الأمر عندما يرى، في يوم مشمس، سفينة في البحر، فكونه يعرف أنّها أبعد عنه ممّا يظهر، لا يجعله يعتبر أنّها ليست شيئًا ماديًّا (ولا أنّه يرى سفينة غير ماديّة). وبتعبير آخر، يريد آير القول إنْ ليس من تغايُر بسيط بين ما يعتقده الإنسان العاديّ عندما يكون كلّ شيء على ما يُرام (أي عندما «يدرك أشياء ماديّة») وما يعتقده عندما لا يكون الأمر كذلك (أي عندما «تخدعه حواسّه»، أي عندما لا «يُدرك الأشياء الماديّة»). والتغاير بين ما يعتقد أنّه يدركه («الأشياء الماديّة») وما يرضى الفلاسفة بالقول إنّه يُدركه، أكثر تعقيدًا. هكذا يضع آير أسس تفرّعَين ثنائيّين مُضلّلَين.

3- من ناحية أخرى، ألا توحي مقدّمة آير أنّ الإنسان العاديّ على شيء من البساطة؟[7] لا «يخطر ببال الإنسان العادي عادةً» أنّ اعتقاده «بوجود الأشياء الماديّة» يحتاج إلى تبرير، لعلّه يجب أن يخطر بباله. «لا يشكّ أبدًا» بأنّه فعلًا يُدرك كراسي وطاولات، لعلّه يجب أن يشكّك بين الحين والآخر وأن لا «يرضى» بما يعتقده بهذه السهولة. إنّ معرفته بأنّ حواسّ الناس تخدعهم أحيانًا «لا يجعله يشكّك» في أنّ كلّ شيء على ما يُرام، ولعلّ من

(7) يقول برايس إنه ساذج (المرجع السابق، ص 26). لكنّه ليس كذلك، يبدو أنّه ساذج كفيلسوف يتبع المذهب الواقعيّ.

يفكّر أكثر من غيره **قد** يُشكّك. في الظاهر، تصف هذه التعابير موقف الرجل العاديّ، لكنّها في الواقع لا تخلو من تصوير موقفه بأنّه ضعيف.

ولكن، وقد يكون هذا الأمر أكثر أهميّة، يستلزم كلام آير أنّ الشكّ والحيرة **ممكنان**، أو يعتبرهما بديهيّين وإن لم يشعر الإنسان العاديّ بهما. أما تعليقه على كلام لوك، الذي يقول إنّ معظم الناس توافق عليه، فهو يحتوي على **استنتاج خاطئ** أساسيّ. يوحي تحليله للاقتباس بأنّه عندما ينظر المرء إلى كرسيّ في ضوء النهار وعلى بعد خطوات أمامه، فهو يعتقد بأنّه لا يملك سوى ما يحتاج من اليقين ليعتبر أنّ أمامه كرسيًّا وأنّه يراه، لكنْ في الواقع لا يعتبر الإنسان العاديّ الشكّ في هذه الحالة مستبعدًا أو مغالاةً في الدقّة أو غير عمليّ، إنما يعتبره هراءً، فيقول «إذا كان ما أراه ليس كرسيًّا، **فأنا لا أعرف ما هو**». إضافة إلى ذلك، يُقيم آير تغايرًا ضمنيًّا بين اعتقاد الإنسان العاديّ -على زعمه- بأنّ «إدراكاته المحسوسة» يمكن «في شكل عام» أو «الآن» أن تُعتبر صحيحة من ناحية، ورؤية الفلاسفة للأمور من ناحية أخرى. ويتبيّن أنّه في منظور الفلاسفة ليست المسألة أنّ الإدراكات المحسوسة لا يمكن القبول بصحّتها «الآن»، أو «عامةً»، أو بمقدارٍ ما، إنّما -على ما يظهر- يرى الفلاسفة «معظم الأحيان» أنّ ما يعتقد الإنسان العاديّ أنّه **صحيح لا يمكن** أن يكون كذلك، «ففي رأيهم، كلّ ما يمكن **أن** ندركه في شكل مُباشر هو **دائمًا** شيء (object) من نوع آخر». لا يقول

الفيلسوف إنّ الأمور تبدو غير ما هي أكثر ممّا يفترض الإنسان العاديّ غير الحذِر ذلك، إنّما يقول إنّ هذا الأخير هو، بمعنى ما أو طريقة ما، دائمًا على خطأ. لذلك لا يقتصر التضليل على الإيحاء بأنّ هناك مجالًا للشكّ، إنما يشمل أيضًا اعتبار اختلاف الفلاسفة عن الإنسان العاديّ مسألة درجات. ليس الاختلاف من هذا النوع البتة.

5ـ لننظر الآن في ما يقوله آير في شأن الخداع. يقول إننا نعرف «أنّ الحواسّ تخدع أحيانًا»، علمًا بأننا نعتبر بعامة أنّه «يمكن الوثوق بها».

أولًا، إنّ المركَّب اللغوي «حواسّنا تخدعنا» لا قيمة له، إذ إنّه استعارة، ولا يؤثّر في ذلك أنّ هذه الاستعارة شائعة. وكثيرًا ما يربط آير هذا المركّب بـ«حقيقيّ»(*) ويأخذه على محمل الجدّ، فلا شكّ عنده في أنّ حواسّنا لا يوثق بها، مع العلم أنّ ديكارت وآخرين يتحدّثون عن شهادة الحواسّ، لكنّ حواسّنا **لا تقول** لنا ما هو صحيح وما هو غير ذلك. وما يجعل الأمر أسوأ هو أنّ آير يُضيف ـمن دون شرحـ تعبيرًا جديدًا هو «إدراكات حواسّنا». هذه الكيانات، بالطبع، غير موجودة في لغة الإنسان العاديّ ولا في معتقداته، وهي تستلزم عنده القول إنّ «حدوث الإدراك» **يحتّم** وجود كيان **وَسَطِي** يُبلغنا عن شيء آخر. المسألة إذًا كالآتي: أنثق بما يقول؟ هل هو «حقيقي»؟ ولكن بالطبع، إنّ تقديم الأمور بهذه الطريقة فيه، بكلّ

(*) على الأرجح، يقصد أن المركّب اللغويّ يصبح: تُرينا حواسّنا ما ليس حقيقيًّا. [الهوامش المشار إليها بعلامة النجمة (*) هي من وضع المترجم].

بساطة، تحوير لما اعتُبر منظورَ الإنسان العادي، تحضيرًا لتناوله بطريقة معيّنة. قام آير بالإعداد لنسبة ما يسميه منظور الفلاسفة إلى **الإنسان العاديّ**.

ثانيًا، من المهم أن نتذكر أنّ الحديث عن الخداع **لا معنى له** من دون إطار عام من عدم الخداع (لا يمكن خداع كلّ الناس، ودائمًا). لاكتشاف الخداع في حالة ما، نحتاج إلى التدقيق فيها بالرجوع إلى حالات اعتياديّة. إذا قلت إنّ «إبرة قياس البنزين تخدعنا أحيانًا»، يُفهم كلامي كالآتي: مع أنّ هذه الإبرة تشير عادةً بدقة إلى كميّة البنزين في الخزان، فهي أحيانًا لا تقوم بذلك: تشير أحيانًا إلى غالونَين مع أنّ الخزّان فارغ تقريبًا. لكن، لنفترض أنني قلت «كرة البلّور تخدعنا أحيانًا»، فهذا محيِّر، لأننا لا نملك أيّ فكرة عمّا هي عليه «في المعتاد» ـأي عندما **لا** تخدعنا.

والحالات التي «ينخدع فيها الإنسان العاديّ بحواسّه» ليست شائعة البتّة. وعلى وجه الخصوص، هو **لا** يقول ذلك عندما يتعامل مع التعدّد العادي في المنظورات وانعكاسات المرآة العاديّة، أو مع الأحلام. في الواقع، عندما يحلم، أو ينظر إلى طريق طويل مستقيم، أو إلى وجهه في المرآة، هو لا **ينخدع**، أو من النادر أن يحصل له ذلك. ومن المهم تذكّر ذلك استعدادًا لمناقشة **استنتاجٍ خاطئ** أساسيّ آخر، أقصد اعتبار الفيلسوف هذه الحالات وغيرها من الظواهر الكثيرة والشائعة «توهّمًا». هو لا يشير بذلك ـببساطةـ إلى حالات يوافق الإنسان العاديّ على اعتبارها حالات «انخداع بالحواسّ»، ولا هي توسيع بسيط لما يوافق على اعتباره كذلك. ليس الأمر كذلك البتّة.

وحتى لو كان الأمر كذلك (علمًا أنّه من المؤكّد أنّ الإنسان العادي لا يوافق على أنّ «حواسّه تخدعه» في جميع الحالات المذكورة، بينما يبدو أنّ الفلاسفة يفترضون ذلك)، من المؤكّد أنّه لا يجوز القول إنّه يعتبر جميع الحالات التي ينخدع فيها من النوع ذاته. وإذا قبلنا بقولهم هذا نخسر نصف المناظرة. يفضّل الإنسان العاديّ أحيانًا أن يقول إنّ حواسّه انخدعت بدل القول إنّها خدعته، كقولهم: «سرعة اليد»، «خدعة العين»... وما إلى ذلك. وعلى الأقلّ، هناك عدد كبير من الحالات لا شك في أنّه من غير المؤكّد فيها (واتّخاذ قرار في ذلك عادة سكولاستيّة) إذا كان من الطبيعيّ استخدام الاستعارة «خدعته الحواسّ» في شأنها. ولكن من المؤكّد أنّ الإنسان العاديّ، وحتى الممعن في عاديّته، يميّز بين (أ) الحالات التي يكون فيها **عضو الحسّ** مضطربًا ـأو غير طبيعيّ أو لا يعمل في شكل ما كما يجبـ من ناحية، و(ب) الحالات التي يكون فيها **وسيط الإدراك** ـأو في شكل عام أوضاعهـ غير طبيعيّ في شكل ما أو مُصاب من ناحية ثانية، و(ت) الحالات التي تحوي استنتاجًا مخطئا أو تمّ فيها إسقاط البنية الخطأ على الأشياء، على صوت قد سمعه مثلًا، من ناحية ثالثة (لا شك في أنّ هذه الحالات لا يستبعد بعضها بعضًا). وهناك أيضًا حالات شائعة من إساءة القراءة أو إساءة السمع، أو عدم الانتباه الذي يتحدّث عنه فرويد... وما إلى ذلك. وهذه لا يمكن إدراجها في إحدى الفئات الثلاث المذكورة. ويعني ذلك أنْ لا وجود لتفرّع ثنائيّ واضح وبسيط يميّز بين الأشياء الصحيحة والأشياء الخطأ، فقد يتسرّب الخطأ إلى الأشياء، كما نعرف بالفعل، **بطرق**

كثيرة مختلفة. وليس من الضروري، ولا من المفروض تصنيف كلّ ذلك بأيّ طريقة عامة.

أخيرًا، نكرّر أمرًا أشرنا إليه أعلاه، وهو أنّه من المؤكّد أنّ الإنسان العاديّ **لا** يفترض أنّ جميع الحالات التي «تخدعه فيها حواسّه» متشابهة من حيث إنّه «لا يدرك أشياء ماديّة» أو يدرك شيئًا غير حقيقيّ أو غير ماديّ. إنّ النظر إلى مخطط مولر ـ ليار (Müller - Lyer) (المكوّن من خطين متساويي الطول، لكن يبدو أحدهما أطول من الآخر)، والنظر في يوم مشمس إلى قرية بعيدة في آخر الوادي، أمران مختلفان عن رؤية شبحٍ، أو جرذان زهريّة بسبب حالة السكر. وعندما يرى الإنسان العاديّ على المسرح امرأة بلا رأس، ليس ما يراه «غير حقيقيّ» أو «غير ماديّ»، إنّما امرأةً وُضعَ كيس أسود على رأسها ووراءها خلفيّة مظلمة (هذا ما يراه، أكان يعرف ذلك أم لا). وإذا كان أداء الخدعة جيدًا فهو يحيط في شكل جيّد بما يراه، أو يرى ما هو، لكن قولنا هذا مختلف جدًّا عن الاستنتاج أنّه يرى شيئًا آخر.

خلاصة الأمر، إذًا، أنْ ليس من سبب يجعلنا نقبل باعتبار أنّ ما يعتقد الإنسان العاديّ أنّه يدركه في معظم الأحيان هو نوع من الأشياء (أي «موجودات ماديّة»)، أو بأنّه يمكن القول إنّه يقرّ بأنّ هناك نوعًا آخر واحدًا «ينخدع به» عند الإدراك[8]. لننظر الآن في ما يقوله آير عن الفلاسفة.

---

(8) لست أُنكر أنّه **يمكن** جمع الحالات التي لا تسير فيها الأمور على ما يرام تحت اسم واحد. قد تكون التسمية الواحدة بريئة بما يكفي، شرط أن لا يستلزم استخدامها أنّ (أ) جميع الحالات مماثل بعضها لبعض، أو (ب) أنّها متماثلة بطرق معيّنة. المهمّ هو ألا يتمّ الحكم سلفًا على الوقائع، وبالتالي إهمالها.

يقول: «إنّ معظم الفلاسفة غير مستعدين للقول إنّ موجوداتٍ كالأقلام والسجائر يمكن إدراكها بأيّ حال في شكل مباشر». وما يدعونا للتوقّف والنظر هنا هو كلمة «مُباشَر»، فهي من الكلمات المحظيّة عند الفلاسفة، لكن علينا أن نكون حذرين جدّا في شأنها، فنحن في الواقع أمام نوع من الكلمات التي تمّ مطّها تدريجيًّا ومن دون حذرٍ أو تعريف، حتى أصبحت ـربما أوّلًا ـ تحمل استعارة، ثـمّ من دون معنى. لا يستطيع المرء إسـاءة استخدام اللغة من دون عواقب[9].

1ـ أوّلًا، يجبّ التنبّه هنا إلى أنّ مفهوم الإدراك غير المباشر متعدّد الاستعمالات: تتّخذ «مباشر» معناها كلّ مرّة من الكلمة المُقابلة التي تُغايرها[10]، وتُستخدَم «غير مباشر» في: (أ) حالات معيّنة وحسب، و(ب) استعمالات **مختلفة** وحـالات مختلفة (ولا نقصد أنّ هناك سببًا وجيهًا لعدم استخدام الكلمة نفسها). يمكننا مثلًا، أن نغاير بين من شاهد عبور موكب مباشرةً ومن شاهده من **خلال منظار**، أو بين المكان الـذي ننظر منه إلى

(9) خصوصًا إذا أساء أحدهم استخدام اللّغة من دون أن يعي ذلك. لاحظ قلّة الدراية في مطّ معنى كلمة «إشارة»، ما يؤدّي على ما يظهر إلى استنتاج أنّنا عندما ننظر إلى الجبن أمامنا نرى **إشارات** جبن.

(10) قارن في هذا الشأن بين «حقيقيّ» و«وفق ما ينبغي» و«حرّ» وصفات كثيرة. «إنّه حقيقيّ»ـ ما الذي تقول بالتحديد حول عدم كونه ما هو عليه؟ «ليتَ سجادة الدرج عندنا كانت وفق ما ينبغي»ـ ما الذي لا يعجبك في تلك التي تملكها (لأنّها ليست وفق ما ينبغي؟) «أهو حرّ؟»ـ حسنًا! ما الذي تفكّر في ما يجب أن يكون عليه بدل ذلك؟ في السجن؟ مقيّد في السجن؟ ملتزم بارتباط مسبق؟

الباب مباشرة والمكان الذي نرى منه الباب من خلال مرآة. وقد نُغاير بين رؤية شخصٍ مباشرة ورؤية ظلّه على الستارة. وقد نقابل بين الاستماع إلى حفل موسيقيّ مباشرة والاستماع إليه منقولًا خارج قاعة الاحتفال. وتقودنا الحالتان الأخيرتان إلى مسألتين جديدتين.

الأولى أنّ مفهوم عدم الإدراك «المباشر» يبدو أكثر في حيّزه الطبيعي في حالتي المنظار والمرآة، إذ يُحتفظ فيهما بمفهوم التحوّل في الاتّجاه. ويوحي ذلك أنّه في الإدراك غير المباشر لا ننظر إلى الموجودات وفق خطّ مستقيم، وبذلك تكون حالة النظر إلى الظلّ على الستارة مشكوكًا فيها، ويكون الحديث عن المشاهدة غير المباشرة غير مناسب البتة في حالة رؤية امرئٍ من خلال منظار مزدوج أو نظّارات، ذلك أنّنا نملك للحالات المماثلة للمثلين الأخيرين مُغايرات أخرى وتعابير مختلفة: تتعارض «بالعين المجرّدة» مع «بالتلسكوب»، و«من دون واسطة» مع «بواسطة النظارات» (وهذه التعابير أكثر رسوخًا في الاستعمالات العاديّة من كلمة «مباشرةً»).

والمسألة الثانيّة، التي من دون شكّ ترتبط إلى حدّ ما بالأولى، هي أنّ مفهوم الإدراك المباشر ليس في حيّزه الطبيعي عندما نتناول الحواسّ الأخرى، أي غير الرؤية، فبالنسبة إلى الحواسّ الأخرى لا يوجد شيء مشابه تمامًا لما نسميه «خطّ الرؤية». فالمعنى الأكثر طبيعيّةً لقولنا «السمع غير المباشر» هو أنْ ينقل أحدهم إلينا خبرًا ما، وهذه مسألة أخرى، ولكن عندما أسمع

صدى صيحةٍ، هل أسمعها في شكل غير مباشر؟ وهل ألمسكَ في شكل غير مباشر إذا لكزتك بعصا الطوف؟ وإذا قدمتَ لي هديّة خنزيرًا في خُرج، هل أتحسّس الخنزير في شكل غير مباشر عندما ألامس الخرج؟(*) وكيف يمكن أن يكون معنى الشمّ غير المباشر؟ لا أعرف، ويكفي هذا للقول إنّه عندما يكون من الواضح أنّ الإدراك يشمل استخدام أيّ حاسة من الحواسّ، فإن هناك أمرًا سيّئًا في شأن السؤال الآتي: «هل ندرك الأشياء مباشرةً أم لا؟».

4ـ ولكن، ولأسباب أخرى، إنّ التشكيك كبير في المدى الذي يمكن توسيع مفهوم الإدراك المباشر ليشمله. هل يشمل، أو يجب أن يشمل الهاتف على سبيل المثال؟ أو التلفاز؟ أو الرادار؟ هل ابتعدنا في هذه الحالات كثيرًا عن الاستعارة الأصلية؟ إنّها على كلّ حال تفي بما يبدو أنّه الشرط الضروري، أي التوافق والتزامن بين شيء ما يدرَك بطريقة مباشرة (الأصوات من المذياع أو الصور والومضات على الشاشة) وما هو مرشَّح لأن نقول عنه إننا ندركه في شكل غير مُباشر. لكن من الواضح أنّ هذا الشرط يجعلنا نستبعد حالات الإدراك غير المباشر التي ننظر فيها إلى صورٍ فوتوغرافيّة (تسجّل مشاهد ثابتة من الماضي) أو نشاهد أفلامًا (وهذه ليست ثابتةً ولكن

(*) المعنى المجازيّ لعبارة «لا يلمسه بعصا الطوف» هو يفضّل الابتعاد عنه، ولعبارة «تبيّن أنّه خنزير في خُرج» اتّضح أنّه لا يملك القيمة المزعومة.

لا تتمّ مشاهدتها بالتزامن مع وقوع الأحداث التي تنقلها). لا شك في أنّ علينا وضع خطّ فاصل في مكان ما. لا شك في أننا -على سبيل المثال- لا يمكن أن نقبل بالحديث عن الإدراك غير المباشر في شأن **أيّ** حالة نرى فيها شيئًا نستطيع من خلاله استنتاج وجود (أو حصول) شيء آخر. علينا أن لا نقول إنّنا نرى البنادق في شكل غير مباشر، إذا كنّا نرى في البعيد اللمعان الذي تحدثه البنادق.

5- من ناحية أخرى، إذا أردنا الحديث جدّيًا عن شيءٍ يُدركُ في شكل غير مُباشر، يبدو أنّه يجب أن يكون من النوع الذي، بكلّ بساطة، نُدركه (ولو أحيانًا وحسب) أو يمكن أن نُدركه أو يمكن آخرين أن يدركوه (كقفا اليد مثلًا). وفي حال لم يتوافر ذلك، يبدو أنّنا لا نريد أن نقول إنّنا ندرك **شيئًا ما**، حتّى في شكل غير مُباشر. لا شك في أنّ هذا الأمر فيه تعقيدات (يثيرها -ربّما على سبيل المثال- وجود المنظار الإلكتروني الذي لا أعرف عنه سوى القليل أو حتى لا شيء). لكن من الواضح عامةً، أنّه علينا أن نميّز بين الرؤية غير المباشرة، أي في مرآة، وهو ما **تحدّثنا عنه** للتوّ، وبين مشاهدة إشارات (أو تأثيرات)، كما في حُجَيرة ويلسون الغَيْميّة لشيء **ما** لا تمكن رؤيته البتّة. على الأقلّ ليس من السهل الحديث في هذه الحالة عن إدراك شيء ما بطريقة غير مباشرة.

6- والنقطة الأخيرة هي أنّنا، لأسباب لا يصعب فهمها، نفضّل دائمًا من الناحية العمليّة التعابير التي يصلنا معناها مباشرة على التي

تتضمّن استعارة «غير مباشرة». إذا قلتُ مثلًا إنني أرى سفنًا عدوّة بطريقة غير مباشرة، فلا شك في أنّني سأُسأل عمّا أعنيه. «أعني أنّه يمكنني أن أرى الومضات على الرادار»ـ ولماذا لم تقل ذلك حينها؟ (قارن «أرى بطّة غير حقيقيّة». ـ «ماذا تعني؟». ـ «إنّها بطّة مصنوعة لجذب البطّ». ـ «فهمت، ولماذا لم تقل ذلك منذ البداية؟»). من النادر، بل من شبه المستحيل أن يُقال في هذه الحالات «غير مباشر» (أو «غير حقيقيّ»)، فهذا التعبير أُريد به أشياء مختلفة كثيرة لدرجة أنّه لا يعبّر **بالتحديد** عن المقصود به في أيّ حالة معيّنة.

من الواضح، إذًا، أنّ استخدام الفلاسفة تعبير «الإدراك المُباشر» ليس عاديًّا أو مألوفًا، أيًّا كان ما قصدوه به. ذلك أنّه من العبثيّ في الاستعمال العاديّ أن يُقال إنّ موجوداتٍ كالأقلام والسجائر لا تُدركُ أبدًا مباشرةً. لكنّهم لا يفسرون ولا يعرّفون استخدامهم إياه[11]. بل على العكس، يُكرَّر ذكره من دون تحسُّب، وكأنّ المقصود به مألوف وشائع. من الواضح أيضًا أنّه أيًّا كانت الطريقة التي يستخدمه بها الفلاسفة، فهم يُناقضون عددًا من الاستعمالات الشائعة التي ذكرناها أعلاه: لا يعوّلون على الظروف المعيّنة التي ترتبط بهذه الحالة أو تلك، ولا على خصوصية الحاسة المعنيّة، وعلاوةً على ذلك، يبدو أنّ ما يقولون إنّنا نُدركه في شكل غير مباشر لا يمكن أن يُدركَ مباشرةً **البتّة**، ليس من النوع الذي **يمكن أن** يُدركَ مباشرةً.

(11) يلحظ آير (Ayer) ذلك في الصفحتين 60ـ61، ولكن بشكل متأخر.

وينجم عن كلّ ذلك خيبة أمل يشعر بها من ينتظر إجابة عن السؤال الذي يطرحه آير نفسه بعد بضعة أسطر من القسم الذي نظرنا فيه، وهو: «لماذا لا يسعنا القول إنّنا نعي مباشرةً الأشياء الماديّة؟»، يقول إنّ الإجابة تكمن في «ما يُعرف باحتجاج التخيّل»، وهو ما سننتقل إليه الآن، لعلّ الإجابة تُسعفنا في فهم السؤال.

الفصل الثالث

الهدف الأوّل من احتجاج التخيّل هو حمل الناس على اعتبار «معطيات الحواسّ» الإجابةَ المناسبة والصحيحة على تساؤلهم في شأن ما يُدركونه في حالات غير اعتياديّة واستثنائيّة. ويتبع ذلك شيء من الاحتجاج يُقصد به إثبات أن ما نُدركه ينتمي دائمًا إلى معطيات الحواسّ. وفي ما يلي ما يحتجّون به.

يقول آيـر[12] إنّـه «يستند إلـى وقائع مفادها أنّ الموجودات المحسوسة قد يختلف ظاهرها باختلاف الذي يُعاينها، أو بالنسبة إلى المُعايِن نفسه وفق الظروف، وأنّ ميزة هذه المظاهر ناجمة إلى حدّ ما عن الأوضاع المحيطة وحالة المُعايِن». ولتقديم الشواهد على الوقائع المزعومة، يذكر آير تغيّر مَنظور الرؤية (تبدو العملة المعدنيّة مستديرة من منظور ما وبيضاويّة من منظور آخر») وانكسار الضوء («العصا التي تبدو عادةً مستقيمة، تبدو ملتوية عندما تُعايَن وهي في الماء») والتغيّرات في رؤية الألـوان بتأثير المخدِّرات («كَالْمِسكالين») والصور المعكوسة في المرآة والرؤية المزدوجة والهلوسة وما يظهرُ من تغيّر في التذوّق، والتبدّل في الإحساس بالدفء («بحسب

(12) Ayer, op. cit., pp. 3-5.

دفء اليد التي تتحسّس الشيء أو برودتها»)، والإحساس بالاتّساع («تبدو العملة المعدنيّة أكثر اتّساعًا عندما توضع على اللّسان، مقارنةً بوضعها على الكفّ»)، وواقعة يتكرّر ذكرها مفادها أنّ «الذين يُبتر أحد أطرافهم قد يستمرون بالإحساس بالألم في الطرف المبتور».

ثمّ إنّ آير يختار ثلاثة أمثلة من هذه الحالات لمعالجتها بالتفصيل:

أوّلًا، انكسار الضوء، كما في مثال العصا التي «تظهر» عادةً «مستقيمة» لكنّها «تبدو ملتوية» عندما تُعاين في الماء. وهو يُقدِّمُ «الافتراضَين» (أ) بأنّ **شكل** العصا **لا يتغيّر فعلًا** عندما توضع في الماء، و(ب) بأنّه **لا يمكن** أن تكون العصا ملتوية ومستقيمة في الوقت ذاته[13]. ويُستنتج من ذلك («ينجم عن ذلك») أنَّ أحد **المظهرين** -«على الأقلّ»- اللذين تُشاهد العصا عليهما «**متوهَّم**». ومع ذلك، «حتى عندما لا يكون ما نشاهده ليس من **صفات الشيء الماديّ** الحقيقيّة، نفترض أنّنا نشاهد شيئًا ما»، وهذا الشيء علينا تسميته «معطى الحواسّ». ومعطى الحواسّ هو «ما نعيه في شكل **مُباشر** في الإدراك، إذا لم يكن جزءًا من أي **شيء مادّي**» (التشديد من عندي في هذا المقطع والمقطعين التاليين).

ثانيًا، السراب. يقول آير إنّ الذي يرى سرابًا «لا يدرك أيّ شيء ماديّ، إذ إنّ الواحة التي يظن أنه يراها **لا توجد**». لكن «**تجربته** ليست

(13) ليس من الغريب وحسب، إنّما من المهمّ أيضًا أنّ آير يصف (أ) و(ب) بأنّهما «افتراضان». سيقوم لاحقًا بمحاولة جديّة لإنكار أحدهما على الأقلّ. لكن ذلك غير ممكن لأنّه اعتبرهما هنا وقائع بادية ولا جدال فيها.

اختبار لا شيء»، ولذلك يعتبر أنّه يختبر معطيات الحواسّ، وهذه المعطيات هي ما يختبره أيضًا عندما يرى واحة حقيقيّة، إنّما هي توهّم، بمعنى **أنّ الشيء الماديّ الذي يظهر للمُعاين لا وجود له**».

أخيرًا، الانعكاسات. عندما أنظر إلى نفسي في المرآة، **يظهر** لي أنّني على مسافة ما وراءها»، لكنّني لا يمكن أن أكون في مكانَين في الوقت ذاته. بناءً على ذلك، لا يمكن أن يكون الإدراكان **حقيقيّين**». لكني أرى **شيئًا**، وإذا «كان لا يوجد شيء ماديّ حيث أرى جسدي وراء المرآة، فما الذي أراه؟» الإجابة: معطى الحواسّ. ويُضيف آير قائلًا «يمكن الوصول إلى النتيجة ذاتها بالرجوع إلى أيّ مثل من الأمثلة التي ذكرتها».

أريد أوّلًا أن ألفت الانتباه إلى مسمّى هذا الاحتجاج: «احتجاج التخيّل»، وإلى أنّه يستند إلى تأكيد أنّ بعض «إدراكاتنا» على الأقلّ هو مضلِّل. ويستلزم ذلك أمرين: الأوّل (أ) هو أنّ كلّ الحالات المذكورة في الاحتجاج تدلّ على تخيّل، والثاني (ب) هو أنّ التخيّل والتوهّم هما الشيء ذاته، ولكن بالطبع كلاهما خطأ. وليست الإشارة إلى ذلك أمرًا غير ذي بال، وسنرى لاحقًا أنّ الاحتجاج المذكور يعتمد على هذين الخطأين.

فما الذي يمكن أن يُعتبر مثالًا حقيقيًّا على التخيّل؟ (الواقع أنّ جميع الأمثلة التي يعطيها آير لا تصلح شواهد على التخيّل. هذا إذا لم نقم بتحميلها ما ليس فيها). توجد حالات حقيقيّة من التخيّل المرئيّ، مثال ذلك الحالة التي ذكرناها سابقًا في شأن

الخطّين المتساويي الطول اللذين رُسما بطريقة تُظهر أحدهما أطول من الآخر. وهناك أيضًا ضروب من التخيّل يجعلنا محترفو «ألعاب الخفّة» نراها، على سبيل المثال «امرأة لا رأس لها» على المسرح، أيّ إنّ محترفًا ما جعلها تبدو بلا رأسٍ، أو دمية المتكلّم من بطنه، التي يظهر لنا أنّها تتكلّم. أمّا دوران العجلات بسرعة إلى حدّ أنّها تبدو وكأنّها تدور ببطء في الاتّجاه المعاكس، فالأمر هنا يختلف (فلا يتمّ عادةً القيام بذلك بقصد الإيهام)... أمّا التوهّم، فهو مختلف عن كلّ هذه الحالات. ومن الأمثلة الشائعة على التوهّم، توهّم المرء أنه مُضطَّهد، ووهم العظمة، وهما في الدرجة الأولى اضطراب إجماليّ في المعتقدات (وعلى الأرجح في السلوك أيضًا)، وقد لا يكون له أيّ علاقة معيّنة بالإدراك[14]. ولكن أظنّ أنه يمكننا القول أيضًا إنّ المريض الذي يرى جرذانًا زهريّة اللون يُعاني من التوهّم، وعلى وجه الخصوص إذا كان لا يعي بوضوح أنّ الجرذان الزهريّة غير حقيقيّة (والأرجح أن يكون على هذه الحال)[15].

والفرق الأكثر أهميّةً هو أنّ مصطلح «تخيّل» (في سياق إدراكيّ) لا يوحي بأنّه تمّ **إدراك** شي ما ليس له أيّ ارتباط بالواقع، بل على العكس، هناك ترتيب للخطوط والسهام على الصفحة، وامرأة على

(14) تدخل فكرة «اضطراب إجماليّ في المعتقدات» في **بعض** استعمالات «تخيّل» أيضًا. هناك التخيلات التي (يُقال) إنّ بعض الناس يتخلّصون منها عندما يتقدّمون في السنّ ويزدادون حكمةً.

(15) كالأرنب الأبيض في مسرحيّة **هارفي** (*Harvey*).

المسرح غطّت رأسها بكيس أسود، وعجلاتٌ تدور، في حين يوحي مصطلح «توهّم» بأنّ المتوهَّمَ غير حقيقيّ البتّة، وليس له أيّ أساس (يمكن أن تكون قناعات الإنسان المُصاب بتوهّم الاضطهاد من دون أيّ أساسٍ البتّة)، لذلك يكون التوهّم أمرًا خطيرًا فعلًا، ويدلّ على مشكلة ما، وعلى أنّ الشخص المصاب ليس بخير، ولكن عندما أرى ما يخدعني بصريًّا، ومهما اقتنعتُ بما خُيّل إليّ، فإني لا أراه، بسبب مشكلة خاصة، أي ليس التخيّل من قريب أو بعيد أمرًا يخصّني وحدي، إنما هو عام، يمكن أن يُشاهده أيّ كان. وفي حالات كثيرة، يمكن إحداثه باتّباع تدابير معروفة. إضافة إلى ذلك، ولكي لا ننخدع بتخيّلنا، علينا أن نكون متنبهين، ولكن لا فائدة من تنبيه المصاب بالتوهّم: إنه يحتاج إلى الشفاء.

لماذا إذًا ينزع البعض إلى المزج بين التخيّل والتوهّم؟ قد يكون سبب ذلك أن المصطلحَين لا يُستخدمان بدقّة في معظم الأحيان، ولكن قد يكون سبب ذلك أيضًا أنّ الناس يتبنّون، في شكل ضمنيّ، وجهات نظر أو نظريات مختلفة في شأن الوقائع المتصلّة ببعض الحالات. لننظر مثلًا في مسألة رؤية شبحٍ. ليس من المعروف أو المتوافق عليه عمومًا ما الذي تعنيه رؤية شبحٍ. يرى البعض أنّ رؤية شبحٍ لا أساس حقيقيًّا لها، ولعلّ سببها اضطراب في الجهاز العصبيّ، وبهذا تكون رؤية شبحٍ في رأيهم حالة توهُّم. ولكن يرى البعض الآخر أنّ رؤية شبحٍ قد تنجم عن تداخل بين ظلالٍ ما أو ربّما انعكاسات أو انخداع ضوئيّ، وهم بذلك يعتبرونها نوعًا من التخيّل. لهذا السبب، قد تُسمّى رؤية الشبح أحيانًا «توهّمًا» وأحيانًا

«تخيّلًا». وقد يبدو أنّه يمكننا استخدام أيّ من التسميتين. وفي شكل مُشابه، توجد نظريات مختلفة حول ما تمكن تسميته سرابًا. يبدو أنّ البعض يعتبر السراب رؤية لا حقيقة لها، سببها تأثّر دماغ المُسافر بالعطش والتعب (فهو توهّم)، لكن البعض الآخر يرى أنّه ناجم عن انكسار الضوء في الغلاف الجويّ، فيظهر شيء ما وكأنّه فوق خط الأفق، بينما هو تحته (فهو تخيّل). (يتبنّى آير في هذه الحالة، كما ذكرنا، التفسير الأوّل، لكنّه يُدرج السراب أيضًا مع حالات التخيّل). لا يقول إنّ الواحة تظهر حيث لا توجد، إنمّا يصرّح بوضوح أن «لا وجود لها».

في تقديري، إنّ عدم التمييز بين التخيّل والتوهّم يسمح باستخدام «احتجاج التخيّل» لتمرير أمرين. الأول هو أنّ اعتبار الأمثلة المذكورة حالات **تخيّل** يستلزم (نستخدم هذه الكلمة بمعناها العاديّ) وجود شيء ما نُدركه. لكنّ التحوّل إلى اعتبارها حالات توهّم يوحي بشيء جديد، وهو أنّه تمّ إدراك شيء لا وجود له، أو هو على الأقلّ «غير ماديّ». والجمع بين هذين المستلزمين يوحي خفيةً بأنّنا فعلًا ندرك شيئًا ما في الحالات المذكورة، إنمّا هو شيء غير ماديّ. ولا يؤدي المستلزَمان إلى حسم المسألة، لكن تمّت صياغتهما بطريقة تهيّئ القارئ للقبول بنظريّة معطيات الحواسّ.

لدينا، إذًا، أسباب وجيهة ـوقد يكون هناك المزيدـ للتمييز بين التخيّل والتوهّم وعدم الخلط بينهما. لننظر الآن في بعض الحالات الأخرى التي يوردها آير، الانعكاسات مثلًا. لا شك في أنّه يمكننا إحداث تخيّلات بواسطة المرايا إذا ما وُضعت بطرق مناسبة لذلك.

ولكن، هل كلّ حالات الرؤية في المرآة تخيّل، كما يستلزم كلامه؟ من البيّن أن الأمر ليس كذلك. إنّ رؤية الأشياء في المرآة حالة اعتياديّة، مألوفة تمامًا، ولا أحد ينخدع بها عادةً. إذا ما نظر طفل، أو أحد السكان الأصليين في المستعمرات الأوروبيّة، إلى مرآة قد يُصاب فعلًا بالذهول، وقد يبدو عليه الاضطراب. لكن أيجوز أن نجعل من ذلك سببًا للحديث عن التخيّل في هذه الحالة؟ وينطبق الأمر ذاته على ظواهر منظور الرؤية: لا وجود للتخيّل في الحالات الاعتياديّة. أنْ «تبدو» لنا العملة المعدنية المستديرة «بيضاويّة» (بمعنى معيّن) من منظور ما هو بالتحديد ما نتوقّعه وما يُطالعنا عادةً. وبالفعل، سيزعجنا أن يُطالعنا في هذه الحالة شيء آخر. أمّا مسألة انكسار الضوء (العصا التي تبدو ملتوية في الماء) فهو مألوف إلى حدٍّ بعيد: لا يمكن البتّة اعتباره تخيّلًا. قد نقبل اعتبار العصا تبدو ملتوية، لكننا عندما نكتشف أنّ جزءًا منها تحت الماء نراها بالضبط كما نتوقّع أن تبدو.

من المهمّ هنا أن نلاحظ كيف أنّ تحوّل شيء ما إلى حالة مألوفة يخفّف من احتمال اعتباره تخيّلًا. هل السينما حالة من حالات التخيّل؟ من المحتمل أنّ أوّل شخصٍ شاهد فيلمًا كان يميل إلى اعتبار ما يراه تخيّلًا. لكن من المستبعد أنْ يكون قد انخدع فعلًا، ولو مؤقّتًا، بما يراه. وأصبحت هذه الحالة في أيامنا جزءًا عاديًّا من حياتنا، إلى درجة أنّ التساؤل في شأن ذلك لا يخطر ببال أحد. وقد يسأل أحدهم ما إذا كان إنتاج صورة فوتوغرافيّة يُعتبر إنتاج وهمٍ: هذا بالطبع سؤال سخيف.

علينا إذًا ألا ننسى، في حديثنا الطويل عن التخّيل والتوهّم، أنّ هناك الكثير من الحالات غير المعتادة، إلى حدّ كبير أو ضئيل، والتي لم نذكرها بعد، ومن المؤكّد أنّها ليست تخيّلًا ولا وتوهّمًا. لنفترض أنّ مصمّم مطبوعات لم ينتبه إلى أنّه تمّت طباعة «غير رسميّ» كـ«غير رمسي»، فهل هو متوهِّم؟ أم هذه حالة تخيّل؟ لا هذه ولا تلك بالطبع. لقد **أخطأ في القراءة** وحسب. ومن الحالات المماثلة مشاهدة صورٍ تِلْويَّة (after-images)، فهي ليست شائعة وليست نوعًا من المشاهدة العاديّة. ولا يمكن القول إنّها تخيّل أو توهّم. وماذا في شأن الأحلام؟ هل يشاهد الحالم تخيّلات؟ أم يتوهَّم؟ لا هذا ولا ذاك. إنّه **يحلم** وحسب.

لننظر قليلًا في ما يقوله برايس عن التخيّلات. يقول[16] في «تعريفه المؤقّت» لمصطلح «التخيّل» ما يلي: «إنّ معطى الحواسّ المتخيَّل، المرئيّ أو الملموس، موجود بطريقة تجعلنا نعتبره جزءًا من سطح الأشياء الماديّة، لكن إذا قبلنا باعتباره كذلك فنحن على خطأ». بالطبع، ليس من الواضح البتّة ما معنى قوله هذا، ولكن من الواضح كفايةً أنّ التعريف المعطى لا يشمل فعلًا جميع حالات التخيّل. تأمّلْ حالة الخطّين ثانيةً، هل يوجد شيء ما ننزع -مخطئين- إلى اعتباره جزءًا من سطح الشيء الماديّ؟ لا يبدو الأمر كذلك، فكلّ ما نراه خطّين. لا نعتبر، ولا حتّى يخطر ببالنا، أنّنا نرى شيئًا آخر. حتى إنّنا لا نثير احتمال أن يكون شيء ما أو لا يكون «جزءًا من السطح». وأيّ سطح؟ سطح الخطوط أم الصفحة؟

---

(16) *Perception*, p. 27.

كلّ ما في الأمر هو أنّ خطًّا يظهر أطولَ من الآخر وهو ليس كذلك. وحالة المرأة المقطوعة الـرأس مماثلة. لا تكمن المسألة في ما إذا كان شيء ما جـزءًا من سطحها الظاهر، إنما في أنّها تبدو لنا مقطوعة الرأس.

والجدير بالذكر أنّ برايس، حتى قبل أن يبدأ بمعالجة «احتجاج التخيُّل»، ضمَّن «التعريف» المذكور الفكرةَ القائلةَ إنّ في هذه الحالات شيئًا علينا رؤيته، **إضافة إلى** الأشياء العاديّة، وهذه الفكرة جزء ممّا يسعى الاحتجاج في شكله الشائع إلى **البرهنة** عليه، وليس من غير الشائع اعتباره يُبرهِن عليها. لكن من المؤكّد أن ليس لها مكان في تحديد معنى «التخيّل». ويعود إلى الحديث عنها، على نحو خاطئ في رأيي، عندما يتناول منظور الرؤية (الذي يعتبره أيضًا نوعًا من التخيّل). «فإذا كان سفح التلّة البعيد مليئًا بالنتوءات والمنحدرات التي تتّجه بالتدريج إلى الأعلى، فسيبدو من زاوية معيّنة مسطّحًا وعموديًّا... ويعني ذلك أنّ معطى الحواسّ، الألوان التي تمتدّ أمامنا ونتحسّسها، هي مسطّحة وعموديّة». لكن لمَ نقبل بهذا التقرير عن واقع الأمر؟ لماذا نقبل بالقول إنّ أيّ شيء نراه هو مسطّح وعموديّ وفي الوقت عينه «ليس جزءًا من سطح أيّ شيء ماديّ؟ إنّ التحدث بهده الطريقة يعني أنّنا ندغم كلّ الحالات المماثلة معًا ونعتبرها حالات توهُّم تحمل شيئًا ما ليس «جزءًا من أيّ شيء ماديّ». سبق وبيّنا أنّ هذا الاندماج غير مستحبّ.

لنر معًا كيف يصف آير في تحليله بعض الحالات على الأقل (وللإنصاف، علينا أنّ نتذكَّر أنّ آير نفسه لديه بعض التحفّظات الأساسيّة

على قيمة احتجاج التخيّل وفعاليته، فليس من السهل أن نحدّد إلى أيّ مدى أراد أنْ يؤخذ عرضه هذه العقيدة على محمل الجدّ).

نبدأ إذًا بالحالة المألوفة: العصا في الماء. يقول آير في شأن ذلك: (أ) بما أنّ العصا تبدو ملتوية وهي مستقيمة، فـ«على الأقلّ واحدة من الظواهر المرئيّة المرتبطة بالعصا هي **توهّم**»، و(ب) «ما نراه [في شكل مباشر على أيّ حال] ليس صفة يتّسم بها فعلًا [يستخدم بعد سطرين «ليس جزءًا من] شيء ماديّ». بادئ ذي بدءٍ، هل «تبدو» العصا «ملتوية»؟ أظنّ أننا يمكن أن نوافق على اعتبارها ملتوية، لا نملك طريقة أفضل لوصفها. لكنها بالطبع لا تبدو **تمامًا** كعصًا ملتويةٍ، أيِّ عصًا ملتوية خارج الماء، وفي أحسن الأحوال، يمكن القول إنّها تبدو كعصًا ملتوية مغطّاة جزئيًّا بالمياه، فنحن لا يمكننا عدم رؤية المياه التي تغمر جزءًا من العصا، فما الذي يُفترض أن يكون توهّمًا في هذه الحالة؟ أين المشكلة؟ وما المدهش ـحتى في الحدّ الأدنىـ في أن تكون العصا مستقيمة وتبدو أحيانًا ملتوية؟ هل يفترض أحدٌ أنّه إذا كان شيء ما مستقيمًا فيجب أن يبدو مستقيمًا في كلّ الأوقات والظروف؟ من الواضح أن لا أحد يفترض ذلك جدّيًا، فغمارَ أيِّ بلبلةٍ علينا أن نخوض هنا؟ ما هي الصعوبة؟ ذلك أنّه بالطبع يتمّ الإيحاء بوجود صعوبةٍ، أضف أنّ هذه الصعوبة تستدعي حلًا جذريًّا، ألا وهو اللجوء إلى مفهوم معطيات الحواسّ. لكن ما هي المشكلة التي نحن مدعوّون إلى حلّها بهذه الطريقة؟

حسنًا! يقولون لنا أنّنا في هذه الحالة نرى **شيئًا ما**، وما هو هذا الشيء «إن لم يكن جزءًا من أيّ شيء ماديّ»؟ لكنّ هذا فعلًا سؤال

جنونيّ. من المسلّم به أنّ الجزء المستقيم من العصا، أي القسم الواقع خارج الماء، هو جزء من الشيء الماديّ، أليس ذلك مرئيًّا؟ وماذا في شأن القسم الواقع تحت الماء؟ تمكننا رؤيته أيضًا، وتمكننا رؤية الماء أيضًا. في الواقع ما نراه هو عود يغمر الماء جزءًا منه. ومن النادر إلى حدّ بعيد أن يكون ذلك موضع تساؤل، أي أن نتساءل في شأن ما نراه، إذ إنّ ما قلناه هو، بكلّ بساطة، وصف للوضع الذي ابتدأنا به. اتّفقنا منذ البداية على أننا ننظر إلى عودٍ، «شيء ماديّ» جزء منه تحت الماء. لنتناول حالةً أخرى: إذا تمّت تغطية كنيسة ببراعة لتبدو كحظيرةٍ، كيف يمكن التساؤل بجديّة في شأن ما نراه عندما ننظر إليها؟ بالطبع نرى كنيسةً تبدو الآن حظيرة. لا نرى حظيرة غير ماديّة، ولا كنيسة غير ماديّة، ولا أيّ شيء آخر غير ماديّ. وما الذي في هذه الحالة يمكن أن يستدعي القول إنّنا نرى شيئًا غير ماديّ؟

لاحظ أيضًا أنّ وصف آير لحالة العصا في الماء، الذي من المفترض أنّه يسبق أيّ استنتاجات فلسفيّة، يحوي تعبيرًا غير مُبرَّر لكنّه مهمّ، وهو «المظهر المرئيّ»، وفي نهاية المطاف يوصلنا ذلك إلى اعتبار أن كلّ ما نحصل عليه عندما نرى هو مظهر مرئيّ (أيًّا كان المقصود بذلك).

لننظر الآن في حالة انعكاس صورتي في المرآة.

بحسب آير، «يظهر» جسدي «بعيدًا، على مسافة ما وراء المرآة»، لكن بما أنّه أمامها، لا يمكن أن يكون فعلًا خلفها. ما الذي أراه إذًا؟ معطى حواسّ. حسنًا! لا نعترض على القول إنّ جسدي «يظهر على

مسافة ما وراء المرآة»، لكن علينا عندما نقول هذا أن نتذكَّر طبيعة الوضع الذي نتحدّث عنه. إنّ «ظهوره هناك» ليس من النوع الذي يدفعني إلى الذهاب وراء المرآة بحثًا عنه، ثمّ أكون مندهشًا عندما لا أجد شيئًا (قد يقوم طفل أو من لا يعرف حضارةً بذلك). (القول إنّ «أ» **داخل** «ب» لا يعني دائمًا أنّنا إذا فتحنا «ب» نجد «أ»، كما أنّ قولنا إنّ «أ» **على** «ب» لا يعني دائمًا أنّه يمكننا التقاط «أ» من على «ب»- لننظر في قولنا «رأيتُ وجهي في المرآة» و«أشعر بألم في إصبع قدمي» و«سمعته على الراديو» و«رأيتُ الصورة على الشاشة»... وما إلى ذلك. إنّ رؤية شيء في المرآة ليس كرؤية كعكة في واجهة متجر). ولكن هل ينتج من عدم وجود جسدي وراء المرآة أنني لا أرى شيئًا ماديًا؟ طبعًا لا. وذلك أنّه يمكنني أن أرى المرآة (تقريبًا دائمًا، في جميع الأحوال)، وأرى جسدي في المرآة «في شكل غير مباشر». ويمكنني أيضًا أن أرى انعكاس جسدي، أو -كما يحلو للبعض أن يقول- صورة معكوسة في المرآة. والصورة في المرآة (إذا اخترنا هذا التعبير) ليست «معطى حواسّ»، إذ يمكن تصويرها ودعوة الناس إلى رؤيتها... وما إلى ذلك (بالطبع ليس من تخيّل ولا توهّم في هذه الحالة). وإذا ألححنا في السؤال عمّا يوجد فعلًا وراء المرآة على مسافة ما، لنقل خمسة أقدام، فالإجابة ليست معطى حواسّ، إنّما جانب من الغرفة المحاذية.

أمّا بالنسبة إلى حالة السراب فيمكن، على الأقلّ إذا قبلنا بوجهة نظر آير الذي يعتبر الواحة التي يظنّ المسافر أنّه يراها غيرَ موجودة، إلى حدّ بعيد تطبيق فكرة التوهّم عليها. في هذه الحالة نفترض

أنّ المُسافر متوهّم فعلًا، لأنّه **لا** «يرى شيئًا ماديًّا»[17] لكن، حتى في هذه الحالة، ليس علينا في الحقيقة القول إنّه «يختبر معطيات الحواسّ». ويقول آير إنه «من المناسب تسمية» ما يختبره. هو بالفعل يملك اسمًا: **السراب**. ويجب أن نكون حذرين فلا نقبل بتسرّعٍ التصريحَ بأنّ ما يجرّبه المسافر **مماثلٌ** في ميزاته لما يجرّبه إذا ماَ رأى واحةً حقيقيّة». هل إنّ **التماثل** مرجَّح فعلًا، وإلى حدّ بعيد؟ إذا قبلنا بذلك سنجد أنّ هذا التنازل سيُستخدم ضدّنا لاحقًا، وذلك عندما نُدعى إلى اعتبار ما نراه دائمًا معطيات حواسّ، حتى في الحالات الاعتياديّة.

(17) ولا يتمّ، حتى «بشكل غير مباشر»، «ذكر» أيّ شيء من هذا النوع. ألا يبدو أنّ ذلك يجعل الحالة المذكورة أقلّ فائدة للفيلسوف، وإنْ أصبحت أكثر طواعيةً؟ من الصعب تبيّن كيف يمكن القول إنّ الحالات الاعتياديّة مشابهة جدًّا لهذه الحالة.

الفصل الرابع

سننظر لاحقًا في «تقوم» آير احتجاج التخيّل: ما الذي برأيه يدلّ عليه؟ ولماذا؟ أودّ الآن أن ألتفتَ إلى مكوّن آخر في عرضه، ويبدو أنّه مكوّن مشترك تتّسم به صياغات معظم الفلاسفة لهذا الاحتجاج. يستخدم آير في عرضه الحالات التي يستند إليها احتجاجه من دون تمحيص، «يبدو» (look) و«يظهر أنّ» (appear) و«يبدو أنّ» (seem)، كما يستخدمها ـ على ما يظهر ـ معظم الفلاسفة، من دون إيلاء أهميّة تُذكر لاستخدام هذا التعبير أو ذاك منها في هذا الموضع أو ذاك. ويشير تسرّعه الفلسفيّ إلى أنّه يمكن استخدامها بوصفها مترادفات، وأنّه ليس هناك ما يحملنا على اختيار فعلٍ منها دون الآخر. لكنّه مخطِئ في ذلك، فلكلّ فعل منها استعمال خاص ومختلف، واستخدام هذا أو ذاك يُحدث فرقًا كبيرًا. ليس دائمًا بالتأكيد ـ كما سنرى ـ توجد حالات لا فرق فيها بين هذه الأفعال، وسياقات يمكن أن نستخدم فيها الواحد بدل الآخر، لكن من الخطأ أن نستنتج، بسبب هذه الحالات، أن لا فرق البتّة بين استعمالات هذه الأفعال. هناك عدد كبير من السياقات والتراكيب التي تبيّن وجود فوارق[18].

---

(18) قارن التعابير الآتية: «صحيح» و«يجب» و«واجب» و«التزام». توجد أيضًا سياقات يمكن أن يُستخدم فيها أيّ من هذه الكلمات لأداء الدلالة نفسها، لكن توجد أيضًا فوارق مهمّة تميّز استعمالات كلّ واحدة منها. ولقد أهمل الفلاسفة أيضًا هذه الفوارق.

جلّ ما نحتاج إليه هنا لتفادي الاندماج المضلِّل هو النظر في عدد كبير من الأمثلة التي تُستخدم فيها هذه الأفعال، إلى أن نعي هذه الفوارق.

لننظر أوّلًا في «يبدو». يمكن على الأقلّ التمييز بين أنواع الحالات والتراكيب الآتية:

1 ـ

(أ) يَبدو أزرق (مستديرًا، بارزًا... إلخ).

(ب) يَبدو محترمًا (متسكّعًا، رياضيًّا، نموذجًا للرجل الإنكليزيّ).

(ت) تبدو أنيقةً (غير جذابةٍ، غير أنيقة).

في الأمثلة أعلاه يرد بعد الفعل صفة أو مركَّب وصفيّ.

2 ـ

(أ) يبدو [اللون] شبيهًا بالأزرق.
يبدو شبيهًا بآلة تسجيل.

(ب) يبدو شبيهًا برجل محترمٍ (بحّار، فرس).
لدينا هنا «يبدو شبيهًا بـ» (يشبه) يتبعها اسم أو مركّب اسمي.

3 ـ

(أ) يبدو وكأنّها تمطر (فارغة، جوفاء).

(ب) يبدو وكأنّه في الستين (وكأنّه سيُغمى عليه)

4ـ

(أ) يبدو كأنما لن نستطيع الدخول.

(ب) يبدو كأنّما هو قلق في شأن شيء ما.

لننظر الآن في أمثلة تحوي «يظهر أنّ»:

1ـ

(أ) يظهر أنّه أزرق (رأسًا على عقب، ممطوط... إلخ).

(ب) يظهر أنّه محترم.

2ـ

(أ) يظهر أنّه شبيه بالأزرق.

(ب) يظهر أنّه شبيه بالمحترم.

(من المشكوك فيه أنّ التراكيب التي تستخدم «يظهر أنّ» في (2) مقبولة. أرجِّح أنّها غير صحيحة(*)).

3ـ و4ـ

(أ) يظهر كأنّ (كأنّما) الأمر...

(ب) يظهر كأنّه (كأنّما هو)...

5ـ

(أ) يظهر أنّه يتمدَّد.

يظهر أنّه تزوير.

(*) يتحدّث أوستن عن التركيب الإنكليزي، لكن لا تأثير لذلك في التمييزات الأساسيّة التي يعتمدها، كما سنرى أدناه.

(ب) يظهر أنّها تعجبه (أنّه استعاد هدوءه).

يظهر أنّه مصريّ.

6ـ

(أ) يظهر وكأنّه بقعة سوداء عند الأفق.

(ب) يظهر وكأنّه رجل حسن الخُلق (ومن الحالات الأخرى في هذا السياق أنّه يمكننا القول عن ممثّل: يظهر وكأنّه نابوليون).

7ـ يظهر أنّ جميعها قد أُكِلَت.

من الملاحظ أنّ بعض التراكيب أعلاه (5ـ7)[19] لا يمكن أن تُستخدم فيها «يبدو» بدل «يظهر أنّ» و«يظهر وكأنّ». وهي من نواح عديدة أهمّ الحالات التي أمامنا.

أما بالنسبة إلى «يبدو أنّ»، فيمكننا القول باختصار إنّها تُستعمل كـ«يظهر أنّ» مع شيء من الشكّ في شأن صحّة التركيب 2 أعلاه(*). «يبدو الوضع شبيهًا بزمانٍ ولّى»، «يبدو كلّ ذلك شبيهًا بكابوس». ولكن لا تُستخدم «يبدو أنّ» في التركيب 6، وهذا اختلاف مهمّ.

---

(19) لعلّ بعضها مستخدم في اللّغة المحكيّة. هذا ممكن، لكنّ المحكيّ غالبًا ما يكون على شيء من التراخي، ونعرف ـأو بعضنا يعرفـ الحالات التي تتّسم بذلك. ومن المؤكّد أنّ من لا يعرف اللّغة جيدًا، أو ليس حسّاسًا تجاه هذه الأمور، لا يعي ذلك.

(*) ينطبق ذلك على التركيب الإنكليزي، ولا ينطبق على ترجمته إلى العربيّة. لكن ما يعتمد عليه فعلًا أوستن للتمييز بين «يبدو» و«يبدو أنّ» و«يظهر أنّ» هو الأمثلة الثلاثة التالية في نصّه، وليس فيها من اختلاف بين الإنكليزيّة والعربيّة.

كيف يمكننا توصيف الفوارق بين استعمالات هذه التعابير في التراكيب المذكورة؟ أحدها بيّن: على وجه التقريب، ينحصر استعمال «يبدو» في مجال الرؤية عامةً، في حين لا يتطلّب، أو يستلزم استعمال «يظهر أنّ» أو «يبدو أنّ» استخدام حاسة معيّنة من الحواسّ[20]. وهناك تعابير مُشابهة لـ«يبدو»، وهي «إنّ له صوتَ...» و«إنّ له رائحةَ...» و«إنّ له مذاقَ..» و«إنّ له ملمسَ...». وكلّ واحد منها يقوم إلى حدّ بعيد، من حيث علاقته بحاسة معيّنة، بالدور الذي يقوم به تعبير «يبدو» من حيث علاقته بحاسة الرؤية.

لكن علينا طبعًا أن نبحث في الفوارق الدقيقة. لذا علينا أن ننظر في مزيد من الأمثلة، ونتساءل عن الظروف التي نستخدم فيها كلّ كلمة، وأسباب هذه الفوارق.

لننظر في (1) يبدو مذنبًا.

(2) يظهر أنّه مذنب.

(3) يبدو أنّه مذنب.

يمكننا قول الجملة الأولى كتعليق على **شكل** الرجل الذي أمامنا وحسب: شكله شكل رجل مذنب[21] وأرى أنّ الجملة الثانية

---

(20) لا شكّ في أننا غالبًا ما نستخدم «يبدو» حيث لا نعني ببساطة أو حرفيًّا «يبدو للعين»، لكن ليس ذلك بأمر غير طبيعيّ، إذ إنّنا نمطّ أيضًا استعمال «رأى» بالطريقة نفسها.

(21) لاحظ الفرق بين «لا أحبّ ما يبدو عليه» و«لا أحبّ مظهره». ولاحظ أنّنا قد نودّ «المحافظة على المظاهر» لدواعٍ كثيرة، قد يكون **أحدها** «لكي تبدو الأمور كما يجب».

تُستخدم عادةً للإشارة إلى **ظروف معيّنة**: «أوافق أنّه عندما يحاول التهرّب من الإجابة على كلّ هذه الأسئلة الاستقصائيّة عمّا فعله بالمال، يظهر أنّه مذنب، لكن في معظم الأحيان يدلّ سلوكه [وليس «شكله» وحسب] على أنّه بريء». أما الجملة الثالثة ففيها إرجاع ضمنيّ إلى بيّنات ما -تتعلق طبعًا بمسألة تجريم الرجل المقصود، لكن من دون أن تكون كافية للجزم بأنّه مذنب. «بالاستناد إلى البيّنات التي سمعناها حتى الآن، بالتأكيد يبدو أنّه مذنب».

لننظر أيضًا في: (1) «تبدو التلّة شديدة الانحدار»- شكلها شكل تلّة شديدة الانحدار، (2) «يظهر أنّ التلّة شديدة الانحدار»- عندما تنظر إليها من الأسفل، حيث أقف، «يبدو أنّ التلّة شديدة الانحدار- بالاستناد إلى أنّني اضطررت إلى تعديل ترس السرعة مرتَين. أضف أيضًا:

(1) «يبدو **أنيقًا**»- في شكل مباشر،

(2) «يبدو أنّها **أنيقة**»- بالنظر إلى هذه الصور الفوتوغرافيّة، ممّا تبيّن لنا في شأنها،

(3) «**يظهر** أنّها أنيقة»- يبدو أنّ هذا الأسلوب في الكلام محلّ إشكال، لكن يبدو أنّ استعمال هذه الجملة أمر عاديّ في المناطق الريفيّة(*)

(*) بالطبع، المقصود بهذا التعليق هو الجملة الإنكليزيّة وطبيعة انتشارها في بريطانيا أيام أوستن. ومفاده أنّ استعمال «يظهر أنّ» (appear) بدل «يبدو» (look) أو «يبدو أنّ» (seem) قبل «أنيق» أو «أنيقة» ليس شائعًا سوى في بعض المناطق.

من الواضح، إذًا، حتى من دون الخوض في التفاصيل، أنّ الأفكار الأساسيّة الكامنة وراء استخدام التعابير «يبدو» و«يظهر أنّ» و«يبدو أنّ» ليست هي ذاتها، وفي معظم الأحيان لا نستطيع أن نستخدم الواحد منها مكان الآخر للتعبير عن المعنى نفسه. إنّ رجلًا «يبدو أنه» مذنبٌ قد لا «**يبدو**» مذنبًا. إنّما من الواضح أنّه في بعض السياقات لا يُحدث استخدام الواحد أو الآخر من هذه التعابير تغييرًا يُذكر: على سبيل المثال إنّ كون أحدهم يبدو مريضًا **من الممكن** أن يكون بيّنة على قولنا «يبدو أنّه مريض»، وقد يكون تعليقٌ نتناول فيه ما يبدو عليه شيء ما تعليقًا يصلح لوصف ما يَظهر أنّه عليه عندما يُشاهَد في ظروف معيّنة. لكن من الطبيعيّ أن **لا** يكون الأمر كذلك عندما لا يكون ما يبدو على شيء ما بيّنة ملائمة (من التسرّع القول إنّه «يبدو أنّ» مجوهراتها حقيقيّة لمجرّد أنّها تبدو حقيقيّة). ومن السياقات التي لا تُحدث فرقًا يُذكر أن يكون ما يبدو عليه الشيء كافيًا للتوصلّ إلى استنتاج نهائيّ (كلّ ما يحتاج المرء أن يفعله لكي **يبدو أنّه** أنيق، هو أن **يبدو** أنيقًا)، أو أن لا يكون ما نعتبر أنّ الشيء الموصوف يتّسم به محلّ تساؤل («يبدو كأبيه»- لن يقول أحد «يبدو **أنّه** أبوه»). وهناك حالات معيّنة لا نعرف عنها أكثر مما تبدو عليه، أو أنّه لا يهمّنا أن نعرف عنها أكثر ممّا تبدو عليه، فلا يهمّنا مثلًا التمييز بين «الشمس تُشعر بالسخونة» و«الشمس ساخنة»، أو بين «السماء زرقاء» و«تبدو السماء زرقاء».

وينجم عن استخدامنا «يبدو أنّ» عمومًا، عندما نملك بيّنات غير كافية، أنّ هذا التعبير ينسجم مع قولنا «قد يكون» و«قد لا يكون»:

«قد يكون مذنبًا، بالتأكيد يبدو أنّه مذنب»، «بالتأكيد يبدو أنّه مذنب، ولكنّه قد لا يكون كذلك». إذًا، يمكن أن يتبع استخدام تعبير «يبدو أنّ» نقض ما يثبته أو ينفيه. لكنّ ذلك ينطوي على تحوّل في البيّنات التي نُرجع إليها ضمنًا. إذا قلت «يبدو أنّه بالتأكيد مذنب، ولكنّه ليس كذلك»، فأنا لا أعني عادةً أنّ **البيّنات** عينها التي تدلّ على أنّه مذنب تدلّ أيضًا على أنّه ليس كذلك، لكن المقصود أنّ البيّنات المقدَّمة (أو المتوافرة للعموم) **إلى حينه** تدلّ على أنّه مذنب، وهناك بيّنات أخرى (ربّما أملكها) تدلّ على أنّه غير مذنب. بالطبع **قد** أُصرّ على كونه مذنبًا أو بريئًا على الرغم من كلّ البيّنات التي تدلّ على عكس ذلك، لكن ليس، ولا يمكن أن يكون، هذا ما يحصل عادةً.

يستدعي المركَّب اللّغوي «يبدو شبيهًا بـ/ كأنّه» معالجة خاصة. يبدو أنّ وظيفته إيصال **الانطباع العام** الذي يخلّفه شيء ما، ويجعل ذلك منه قريبًا من «يبدو أنّه» («يبدو أنّ/ وكأنّ التحقيق جادّ»)، لكنّه ليس كذلك في أغلب الأحيان. يمكن أن يعتبر أحدهم الانطباع العام بيّنة، لكن في معظم الأحيان ليس هذا ما يحدث. لا تعني «بدت الأيام الثلاثة التالية شبيهة بكابوس» أنّها فعلًا «بدت **أنّها** كذلك»، إنما أنّني أميل إلى **اعتبارها** كابوسًا فعليًّا. تعني جملتي أنّ الأيام تشبه الكوابيس، فليس من فارق يُذكر هنا بين «يبدو أنّه» و«إنّه».

وبالطبع ليس من إجابة **عامة** عن مسألة العلاقة بين «يبدو» و«يبدو شبيهًا بـ» من جهة، و«إنّه/ يكون» من جهة أخرى، فالأمر رهن مجمل الظروف المرتبطة بكلّ حالة. من الواضح أنني إذا قلت إنّ البنزين يبدو شبيهًا بالماء، فأنا بكلّ بساطة أعلّق على ما يبدو عليه البنزين،

ولا يخطر ببالي وليس ما يستلزم احتمال أن يكون البنزين ماءً. كذلك الأمر عندما أقول إنّ «صوت آلة التسجيل هذه شبيه بالناي». ولكن قد تكون «يبدو هذا شبيهًا بالماء» (و«ما أسمعه شبيه بالناي») مسألة أخرى: إذا كنت لا أعرف ما هو «هذا»، قد أعتبر كونه يبدو كالماء تمهيدًا لاعتبار أنّه ماء. وقد لا يكون الأمر كذلك. كلّ ما أقوله في «ما أسمعه شبيه بالناي» هو أنّ الصوت الذي أسمعه ذو ميزة معيّنة، وقد يكون الصوت كذلك وقد لا يكون، وقد يقصد المتكلّم ويفهم السامع أنّ هذا القول بيّنة على نوع الآلة المعنيّة ومصدر الصوت، وقد لا يريان ذلك. فالمقصود بالقول المذكور وفهم المتلقي له يستندان إلى وقائع أخرى تتعلّق بمناسبة التواصل، ولا تستلزم الكلمات لوحدها اختيار أحد التفسيرين.

وتوجد فوارق من نوع آخر تتعلّق بالمقصود بـ«يبدو شبيهًا بـ» وما يُفهم منها. لنفترض أنّنا على وشك مُشاهدة مباراة كرة قدم من مقاعد بعيدة عن الملعب، وأحد الفريقين يابانيّ. ثمّ يدخل أحد الفريقين إلى الملعب راكضًا. من الممكن أن أقول:

(1) «يبدون شبيهين بالنمل» أو

(2) «يبدون شبيهين بالأوروبيّين».

من الواضح بما يكفي أنّني عندما أستخدم (1) لا أعني أنّي أميل إلى الاعتقاد أنّ مجموعة من النمل دخلت الملعب، ولا أنّ بعد مشاهدة اللاعبين اكتشفت أنّهم يبدون بالتحديد نملًا أو أنّهم يشبهون النمل (قد أكون على علم بأنّ خواصرهم، على سبيل المثال، ليست مزمومة كخواصر النمل). ما أعنيه، بالطبع، هو أنّ رؤية الناس من

مسافة بعيدة تجعلهم يبدون كالنمل المنظور إليه من مسافة عاديّة- من بُعد ستّة أقدام مثلًا. أمّا عندما أقول (2) فقد أعني أنّ الفريق الذي ينزل إلى الملعب مؤلّف من أوروبيّين، أو على الأقلّ أعتمد على مظهرهم لأقول ذلك، وقد أعني أنّ اللاعبين يبدون كالأوروبيّين (مع أنني أعلم أنّهم يابانيّون)، أو أنّ شكلهم يبدو كشكل الأوروبيّين، وأنّ ذلك -ربّما- يُفاجئني. قارن بين قولنا «إنّ القمر لا يبدو أكبر من قطعة الخمسة دراهم»- إنّه لا يبدو كما لو أنّه ليس أكبر من الخمسة دراهم، ولا كما ستبدو قطعة الخمسة دراهم إذا ما جعلتُ بيني وبينها مسافة مساوية لبعدي عن القمر، أعني بالطبع أنّ القمر يبدو نوعًا ما كما تبدو الخمسة دراهم على مسافة قدم مني.

بعض هذه التعقيدات متعلق، أو على الأقل يوجد مع كلمة «شبيه بـ» (like) في الجملة، وليس مرتبطًا على وجه الخصوص بـ«يبدو شبيهًا بـ» (looks like). لننظر في «هذه الغيمة شبيهة بالحصان» و«هذا الحيوان شبيه بالحصان». في الحالة الأولى، حتى لو قلنا إنّ الغيمة تبدو بالضبط كالحصان، لا يمكن أن نعني أنّه قد يخطئ أحدهم فيعتبرها حصانًا ثمّ تراوده فكرة امتطائها أو ما إلى ذلك. أمّا إذا قلنا عن حيوان إنّه يشبه الحصان، فمن المرجّح أن نخطئ في بعض الظروف ونعتبره حصانًا، وقد يفكّر أحدهم بامتطائه أو ما إلى ذلك[22].

(22) لاحظ أنّه على عكس ما يبدو أنّ بعض النظريات الفلسفية تستلزمه، إنّ مفهوم أنْ يكون شيء ما كذا وكذا لا بدّ أنّه يسبق مفهوم أن يُشبه كذا وكذا، فكم وكم من خطأ في الملاحظة الآتية: «تمكن تسمية هذا الحيوان خنزيرًا لأنّه بالتأكيد يأكل كخنزير»؟

هنا أيضًا إذًا، لا يكفي -بكلّ بساطة- النظر في الكلمات وحدها، لا يمكن تحديد ما يعنيه المتكلّم وما يمكن استنتاجه (إذا وُجد) إلا بعد النظر في كلّ الظروف التي تُستخدم فيها الكلمات. ولقد سبق وذكرنا في شأن قولنا «تبدو ملتوية» عن العصا التي يغمر الماء جزءًا منها أنّ علينا أن نتذكّر ما نوع الوضع الذي نتناوله بالكلام. من المؤكّد أننا لا يمكن أن نفترض عندما نستخدم التعبير المذكور في هذا الوضع أنّ العصا تبدو بالضبط ملتوية أو أنّه يمكن اعتبارها كذلك عن طريق الخطأ. ويمكننا أنّ نضيف هنا أنّ الكلمات التي نصف بها الأحلام، على سبيل المثال، لا يمكن، بالطبع، أن نعتبر أنّ لها ما للكلمات نفسها من قوّة واستلزامات عندما نصف بها تجارب اليقظة. في الواقع، إنّ معرفتنا بأنّ الأحلام بكلّ ما فيها، تختلف عن تجارب اليقظة، هي التي تتيح لنا استخدام التعابير العاديّة لسردها دونما أيّ التباس. إنّ خصوصيّة سياق الأحلام معروف بما يكفي لكي نستبعد احتمال الالتباس عندما نستخدم الكلمات العاديّة في وصفها.

مسألتان أخيرتان. أوّلًا، من المهمّ -نظرًا إلى ما قال به عدد كبير من الفلاسفة- التشديد على أنّ الأقوال التي تصف الشكل الخارجيّ ليست «غير قابلة للدحض» ولا «ذاتيّة». بالطبع، عندما يتعلّق الأمر باستخدام كلمات مألوفة، كـ«أحمر»، لا شك في أنّه من غير المحتمل أن نُخطئ (وماذا في شأن الحالات الهامشيّة؟). لكن من المؤكّد أنّه يمكن أن يقول أحدهم «يبدو هذا (بِلَون) نبات الهليوتروب»، ثمّ تساوره الشكوك إمّا في شأن اللون الحقيقيّ لما يراه، أو في شأن هويّة ما يراه. بالتأكيد، **من حيث المبدأ**، ليس من شيء نهائيّ أو غير قابل

للدحض في شأن تصريحٍ ما بأنّ شيئًا ما يبدو كذا أو كذا. وحتى إن قلت: «يبدو... **لي الآن**»، يمكنني -إذا سُئلت أكثر عن ذلك أو أمعنت النظر إليه- أن أتراجع عن قولي، أو على الأقلّ أعدّل فيه. إنّ النظر في حالة ما بمعزل عن أشخاصٍ ما وأوقاتٍ ما، لا يعني أنّنا نستطيع استبعاد عدم التيقّن بأجمعه، ولا كلّ احتمالات الاعتراض، أو ربّما إثبات حدوث خطأ ما. ولعلّ الأكثر وضوحًا هو أنّ أحوال الواقع تتّصف عامةً بالآتي: كلّ مقولة عمّا تبدو عليه الأشياء عليه تُمِدّنا بوقائع عن العالم، لكن عندها يصبح من المتاح للجميع تأكيدها أو انتقادها. وأنا عندما أكشف عن واقعة مفادها أنّ البنزين يبدو كالماء، فلست أتحدّث عن نفسي، إنّما عن البنزين.

وفي النهاية، كلمةٌ عن «يبدو أنّ». من اللافت أنّنا نستطيع أن نستخدم المركّب اللّغوي «إذا حكمنا بما يبدو عليه...»، أو «إذا أخذنا بظاهر الأشياء...»، مقدّمةً للتصريح بحكم أو تعبير أو رأي، ولكن لا يمكننا أن نقول: «إذا حكمنا **بما يبدو أنّه**...» ونحن نقصد الإشارة إلى الظاهر وحسب. لماذا؟ ألا تكمن الإجابة في أنّ ما تبدو عليه الأشياء -ظاهرها- يمدّنا بوقائع من الممكن أن تقوم عليها الأحكام؟ أمّا قولنا: «يبدو أنّ»، ففيه **بداية** التعبير عن حكم، يبيّن ذلك إلى حدّ كبير أنّ «يبدو أنّ» تملك وظيفة مميّزة وخاصة.

الفصل الخامس

أريد الآن أن أتناول مجدّدًا الاحتجاج الفلسفيّ كما ورد في النصوص التي نناقشها. وكما قلت سابقًا، فإنّ الهدف من احتجاج التخيّل هو في الدرجة الأولى إقناعنا بأنّ ما ندركه -مباشرة- في بعض الظروف الاستثنائيّة وغير الاعتياديّة هو معطى الحواسّ. ثمّ ينتقل الاحتجاج إلى مرحلة ثانية، هدفها إقناعنا بأنّ ما ندركه (مباشرةً) هو **دائمًا** معطى الحواسّ، حتى في الأحوال الاعتياديّة وغير الاستثنائيّة. وهذا هو الجزء الذي نعالجه في هذا الفصل.

يفصّل آير إذًا الاحتجاج المذكور[23] فيقول إنّه «لا فرق في الأساس بين نوع إدراكاتنا الحقيقيّة في تمثيلها الأشياء الماديّة وإدراكاتنا المتوهَّمة، فعندما أنظر إلى عود مستقيم يظهر ملتويًا في الماء، فتجربتي هذه مماثلة من حيث نوعيّتها لمشاهدة عود ملتوٍ فعلًا...». ولو كنّا نشاهد دائمًا، عندما تكون إدراكاتنا توهّمًا، شيئًا يختلف نوعه عن إدراكاتنا الحقيقيّة لَاختلفت تجربتنا من حيث النوعيّة عن تجربة الإدراكات الحقيقيّة، ولكان باستطاعتنا أن نستند إلى المكوّن الأساسي في تجربة الإدراك للحكم بأنّه إدراك لمعطى

(23) Ayer, op. cit., pp. 5-9.

الحواسّ أو لشيء ماديّ. ولكنّ ذلك غير ممكن...». وليس تفصيل برايس للاحتجاج نفسه[24] -والذي يُرجعنا إليه آير- بمماثل تمامًا لاحتجاج آير، فبرايس يصل إلى الاستنتاج أنّ ما نعيه دائمًا هو معطيات الحواسّ، ثمّ يحاول إقامة الدليل على أنّنا لا نستطيع التمييز بين معطيات الحواسّ **الاعتياديّة** باعتبارها «أجزاءً من سطح الأشياء الماديّة»، وبين معطيات الحواسّ غير الاعتياديّة، أي التي «ليست جزءًا من سطح الأشياء الماديّة». لكنّ كلا الكاتبين يستخدمان، إلى حدّ بعيد، الاحتجاج ذاته: «لا فرق من حيث النوعيّة بين معطيات الحواسّ غير الاعتياديّة التي تظهر فيها العصا المستقيمة المغمورة بالماء ملتوية، وبين معطيات الحواسّ العاديّة لعصًا ملتويةٍ فعلًا». ولكنْ «ألا يصعب تصديق أنّ كيانين متشابهَي الصفات إلى هذا الحدّ هما في الواقع مختلفان جدًّا: من المفترض أن يكون واحد منهما مكوّنًا حقيقيًّا للشيء الماديّ، ومستقلًّا تمامًا عن فكر المُعايِن وكيانه الحيّ، والآخر مجرّد مُنتَج عابر أفرزته سيروراته الدماغيّة؟

ويضيف كلّ من آير وبرايس أنّنا «حتى عندما تكون إدراكاتنا حقيقيّة فنحن لا نعي مباشرةً الأشياء الماديّة» [أو -بحسب برايس- ليست معطيات الحواسّ جزءًا من سطح الأشياء المحسوسة]، وما يَحْمِلُهُما على قول ذلك هو أنّ «الإدراكات الحقيقيّة والمتوهَّمة تشكّل جميعها سلسلة واحدة. فإذا اقتربت مثلًا تدريجيًّا من شيء يقع بعيدًا عنّي، قد أبدأ بتكوين سلسلة من الإدراكات المتوهَّمة،

---

(24) *Perception*, p. 31.

بمعنى أنّ الشيء يظهر أصغر ممّا هو عليه فعلًا. لنفترض أنّ هذه السلسلة تنتهي بإدراك حقيقيّ[25]. عندها يكون الفرق النوعيّ بين الإدراك الأخير وما يأتي بعده مباشرة في منزلة الفرق بين أيّ إدراكين متوهَّمَين في السلسلة...». إنها إذًا «فوارق في الدرجة وليست في النوع. نقول إنّ هذا غير متوقّع لو كان الإدراك الحقيقيّ إدراكًا لشيء ماديّ يتعارض في نوعيّته مع معطى الحواسّ. أليس كون الإدراكات الحقيقيّة والمتوهَّمة متّصلة، على ما تبيّن الأمثلة المذكورة، يدلّ على أنّ الموجودات المدركة في كلتا الحالتين من جنس واحد؟ وينجم عن ذلك، على اعتبار الإدراكات المتوهَّمة إدراكات لمعطيات الحواسّ، أنّ ما نختبره مباشرة هو دائمًا معطى حواسّ وليس أبدًا شيئًا ماديًّا». ويقول آير: «من النادر إلى حدّ بعيد أنْ يكون من المفروض وجود فارق تامّ في الطبيعة حيث لا يوجد سوى فارق نوعيّ متناهي الصغر»[26].

ما عسانا نقول في شأن هذه الحجج؟

1- بدايةً، من الواضح أنّ الطريقة التي صاغ فيها آير احتجاجه هي محاولة لفرض عقيدته في شكل غير مقبول. لنتذكّر أيضًا أنّ برايس لا يعتبر احتجاجه دليلًا على أنّنا نعي دائمًا معطيات

(25) لكن يمكننا أن نسأل: ما مغزى (amount to) هذا الافتراض؟ من أيّ مسافة «يبدو حجم» شيء ما، لنقل كرة كريكيت، «كما هو في الحقيقة»؟ من مسافة ستة أقدام؟ عشرين قدمًا؟

(26) لم أتطرّق إلى حجّة أخرى استخدمها برايس وآير، وهي تناول «الارتباط السببيّ لإدراكاتنا» بأوضاع المعاينة و«أحوالنا الفيزيولوجيّة والنفسيّة».

حواسّ. إنه يرى أنّ هذا الأمر قد بُتّ قبل اللجوء إلى الاحتجاج المذكور، وأنّ ما يستدعي اللجوء إلى هذا الأخير هو التساؤل عن إمكان أن تشكّلَ أيّ معطياتِ حواسّ «أجزاءً من سطح الموجودات الماديّة». أمّا عند آير، فالاحتجاج المذكور منطَلَقٌ لاستنتاج أنّ ما نعيه (مباشرة) في إدراكنا هو دائمًا معطيات حواسّ، وفي هذه الحال يبدو لي أنّنا أمام فشل كبير، إذ إنّ هذا الاستنتاج قد تمّ عمليًّا افتراضه صحيحًا في بداية التصريح بالاحتجاج المذكور. يستخدم آير في الجملة الأولى من هذا الأخير، وليس للمرّة الأولى، كلمة «إدراكات» (التي لمّ يعرّفها ولم يشرحها)، وهو يُرجِع إلى نوع من الكيانات التي يعتبرها بديهيّة ويفترض أنّنا نعيها في جميع الحالات على الإطلاق، وهي «الإدراكات»، أكانت متوهّمة أم حقيقيّة. ولكن، بالطبع، بعد استدراج القارئ إلى تبني الفكرة القائلة إنّ كلّ حالة، أكانت «متوهّمة» أم «حقيقيّة»، تُمِدّنا بـ«الإدراكات»، من السهل أن يشعر أنّه يُناقض نفسه إن لم يقبل مفهوم معطيات الحواسّ وما فيه من شموليّة. ومع كلّ ذلك، لم يقل لنا آير بعد ما هي «الإدراكات»، وافترضَ وجودها في كلّ مكان من دون تقديم أيّ تفسير أو حجّة. ولكن إذا لم يقبل من يوّجه إليهم الاحتجاج الفكرة الأساس فيه منذ البداية، أيمكن أن تحمل التصريحَ به ريحٌ مؤاتية إلى شاطئ الأمان؟

2ـ ومن المؤكّد أنّنا سنعترض أيضًا على الافتراض الباهت، في الاحتجاج، القائل بالتفرّع الثنائيّ البسيط إلى «تجارب حقيقيّة»

و«تجارب متوهّمة». فكما سبق ورأينا، **ليس** من تبرير البتّة لجمع كلّ ما يسمى «تجارب متوهّمة» في كتلة واحدة، و**كذلك** الأمر بالنسبة إلى التجارب «الحقيقيّة». ولكن أيمكن أن يكلّل الاحتجاج بالنجاح من دون هذا الافتراض؟ ليت آير أسهب في الإجابة عن هذا السؤال لتعمّ الفائدة.

3ـ لكن لننظر الآن في ما يرد في الاحتجاج. يبدو ـكما تعرفونـ في تصريح يقَدَّم على أنّه وقائعيّ، ومفاده أنْ «لا فرق نوعيّ الأساس بين الطريقة التي تمثِّل بها إدراكاتنا الحقيقيّة الأشياء الماديّة والطريقة التي تمثّلها بها إدراكاتنا المتوهَّمة» (آير)، وأنْ «لا فرق نوعيًّا بين معطيات الحواسّ الاعتياديّة ومعطيات الحواسّ غير الاعتياديّة، من حيث هي كذلك» (برايس). نضع جانبًا، قدر الإمكان، جوانب الغموض الكثيرة والاعتراض على هذه الطريقة في الصياغة، ونسأل إذا كان ما جاء في هذا الاقتباس صحيحًا. هل فعلًا لا فرق من حيث النوعيّة بين «التجارب المتوهّمة والحقيقيّة»؟ ويبدو غريبًا تمامًا قول ذلك بهذه الطريقة الخاطفة. لننظر في بعض الأمثلة. قد أعيش في الحلم تجربة تقديمي إلى البابا (يُعتبر هذا في الاحتجاج المذكور «توهّمًا»). هل من الممكن أن يُقال إنّه لا فرق في النوعيّة بين تجربة الحلم هذه ولقاء البابا **فعلًا**؟ إنّه تعبير «نوعيّة تشبه الحلم» مركّب لغوي معروف، وبعض تجارب اليقظة تملك «نوعيّة تشبه الحلم»، وبعض الفنانين والكتّاب يحاولون جعل أعمالهم تتّصف بذلك، ونادرًا ما يوفّقون. ولكن بالطبع، لو كان المركّب المذكور في

هذه الحالات وقائعيًّا لفقد معناه، إذ يمكن استخدامه لوصف أيّ شيء. لو لم تكن الأحلام تختلف من حيث نوعيّتها عن تجارب اليقظة، لما كان من الصعب الحصول على نوعيّة تشبه الحلم، بل لكان من غير الممكن تحاشيها[27]. صحيح أنّنا نستخدم الكلمات نفسها لسرد تجارب الحلم واليقظة: إنّها أفضل ما لدينا من كلمات مناسبة، ومن كبير الخطأ أن نستنتج من ذلك أن **لا فرق البتّة** بين ما يتمّ سرده في الحالتين. عندما يتلقى أحدهم ضربة على الرأس يقول: «أرى نجومًا»، لكن هذا لا يعني أنه ليس ثمّة ما يميّز من حيث النوعيّة بين رؤية النجوم في هذه الحالة ورؤيتها عندما ننظر إلى السماء.

مجدّدًا، وبكلّ بساطة، ليس من الصحيح القول إنّ رؤيتنا صورة تِلْويَّة، لونها أخضر لامع، على حائط أبيض، أمر مماثل تمامًا لرؤية بقعة خضراء لامعة فعليّة على الحائط. وكذلك ليس من الصحيح القول إنّ رؤية حائط أبيض من خلال نظّارات زرقاء مماثلة تمامًا لرؤية حائط أزرق، أو أنّ رؤية من هو في حالة سكر جرذانًا زهريّة مماثلة تمامًا لرؤيته جرذانًا زهريّة بالفعل، أو رؤية عود ملتوٍ تحت الماء لانكسار الضوء مماثلة لرؤية عود ملتوٍ فعلًا. في كلّ مجموعة من هذه الحالات، يمكن القول «يبدو أزرق» أو «يبدو ملتويًا»... وما إلى ذلك. ولكن ليس في هذا البتّة ما يستدعي إنكار واقعة جليّة: إنّها «تجارب» **مختلفة**.

(27) هذا جزءٌ، جزء وحسب، من عبثيّة تلاعب ديكارت بالمفهوم القائل إنّ تجربتنا بأجمعها قد تكون حلمًا.

الغرابة، ويبدو أنّ برايس وآير كليهما يعتمدان عليه[28]، ومفاده أنّنا في وصفنا شيئين ليسا «متماثلَين في شكل شامل» لا يمكن اعتبارهما متماثلين من حيث «طبيعتهما»، فلا يكون الواحد كالآخر، ولا حتى يشبهه إلى حدّ بعيد. إذا كان صحيحًا، يقول آير، إننا من وقت لآخر ندرك أشياء من نوعين مختلفين، فنحن «نتوقّع» أن يكونا مختلفين من حيث النوعيّة. ولكن لمَ نتوقّع ذلك؟ خصوصًا إذا كان التشابه، كما يقول، لا يمكن أن يكون صحيحًا. ليس من السهل مناقشة هذه المسألة بطريقة معقولة، وذلك بسبب البداية العبثيّة في الفرضيّة القائلة بأنّنا لا ندرك شيئين إلا إذا كانا من نوعين مختلفين. ولكن، على سبيل المثال، إذا كنت لم أرَ مرآة من قبل، وقيل لي (أ) إنّنا نرى في المرآة انعكاسات الأشياء، وإنّ (ب) انعكاسات الأشياء ليست «مماثلة للأشياء في شكل شامل»، هل عليَّ أن أتوقّع على الفور وجود فارق في «النوعيّة» بين رؤية الأشياء ورؤية انعكاساتها؟ طبعًا لا. إذا كنت حذرًا، أنتظر بكلّ بساطة حتى أرى ما هي رؤية الانعكاسات. وإذا قيل لي إنّ ليمونة الحامض مختلفة في شكل شامل عن الصابونة، هل «أتوقّع» أن لا تبدو أيّ صابونة كليمونة الحامض؟ لماذا؟

(من الجدير بالذكر أنّ برايس يدعم هذه المرحلة من احتجاجه بصياغة بليغة جريئة: يسأل كيف **يمكن** أن «لا يوجد فرق نوعيّ»

---

(28) في الواقع، يعبّر آير عن شكوكه لاحقًا: راجع: Ayer, p. 12.

بين كيانين، الأوّل منهما «مكوِّن فعليّ في الشيء الماديّ» والثاني «**مُنتَج أفرزته سيرورات الرائي الدماغيّة**». لكن كيف من المفترض بنا أن نقتنع بأنّ معطيات الحواسّ **يمكن أن تكون** منتَجات تُفرزها السيرورات الدماغيّة؟ هل هذا الوصف الفصيح الذي يقدّمه برايس مثلًا يتناسب مع انعكاس وجهي في المرآة؟)

5 ـ وهناك مبدأ آخر مغلوط يبدو أنّ الاحتجاج المذكور يعتمد عليه، وهو أنّه **لا بدّ من** أن تكون «التجارب المتوهّمة والحقيقيّة» (باعتبارها كذلك) **غير** قابلة للتمييز بين إحداها والأخرى، إذ لو كانت قابلة للتمييز لما وقعنا في «التوهّم». ولكن أقول إنّه من المؤكّد أن الأمور ليست على هذه الحال، فلا ينجم البتّة عن كَوني أقع في «التوهّم» أحيانًا (وفي الخطأ، فلا أميّز بين «أ» و«ب») أنّه من المفروض أن يكون التمييز بين «أ» و«ب» غير ممكن. ولعلّ التنبّه إلى الفرق كان ممكنًا لو كنت أكثر حذرًا وتمحيصًا، أو لعليّ لا أحسن التمييز بين الأشياء التي من هذا النوع (كمن لا يحسن التمييز بين أصناف النبيذ)، أو لعلّي أيضًا لم أتعلّم أبدًا التمييز بينهما أو ليست لدي الدُّربة الكافية على هذا التمييز، فكما يلاحظ آير ـوهو على الأرجح محقّ في ذلكـ «من الطبيعيّ أن يعتقد الطفل الذي لم يتعلّم بعد أنّ انكسار الضوء هو ما يؤدي إلى الاعوجاج، أنّ العصا هي فعلًا كما يراها، أي ملتوية». ولكن كيف يُفترض كونُ طفل لم يتمّ تلقينه ولا يميّز بين **الالتواء لانكسار الضوء والالتواء الفعلي**، دليلًا على الادّعاء أنّ لا فرق «نوعيًا» بين الحالتين؟ وكيف يتلقى خبير في تذوّق

الشاي قولي «لا يمكن أن يوجد فرق بين طعم هذين الصنفين لأنني لم أوفَّق ولو مرة واحدة إلى التمييز بينهما»؟ و«عندما تخدع سرعة اليد العين» أيضًا، لا يكون ما تفعله اليد مطابقًا بالضبط لما اعتقدنا بالخدعة أنّها فعلته، كلّ ما في الأمر هو أنه **من المستحيل** أن نعرف ما فعلته فعلًا. في هذه الحالة، قد يكون من الصواب القول إنّنا لا نستطيع أن نميّز، ولا يعني ذلك أننا لا نميّز البتّة، فحتى هذه الحالة لا تفيد بأنّ الحالتين على تشابه تام.

من المؤكّد أنّني لا أسعى إلى إنكار وجود حالات «لا يمكن التمييز فيها من حيث النوعيّة» بين «التجارب الحقيقيّة والمتوهَّمة»، ولكنني بالتأكيد أسعى إلى إنكار (أ) أنّها **شائعة** إلى الدرجة التي يفترضها آير وبرايس، و(ب) أنّه لا بدّ من وجود حالات تتلاءم مع واقعة لا شكّ فيها، مفادها أنّ «حواسّنا تخدعنا» أحيانًا. في نهاية المطاف، لسنا كائنات معصومة -ولو تقريبًا- عن الخطأ، ولا يُركن إلى تجاربنا إلا عندما يكون تحاشي الخطأ غير ممكن البتّة. وإذا كنّا على استعداد للقبول بإمكان وجود، أو بوجود **بعض** الحالات التي بالفعل لا يمكن التمييز فيها بين «الإدراكات المتوهمّة والحقيقيّة»، فهل يتطلّب هذا القبول إقحام معطيات الحواسّ، أو حتى الإرجاع إليها؟ لا، وحتى لو قبلنا مسبقًا (ولم نجد سببًا لهذا القبول) أنّنا في الحالات «غير الاعتياديّة» ندرك معطيات حواسّ، ليس من الضروري توسيع هذا القبول ليشمل الحالات «الاعتياديّة» أيضًا. ليس من سبب يحملنا على القول في شأن بعض الأمثلة، إنّ رؤية نوع من الأشياء ليس مشابهًا بالضبط لرؤية نوع آخر منها؟

6ـ هناك أيضًا صعوبة عامة أخرى، في شأن تقويم قوّة الاحتجاج المذكور لم نتناولها في كلامنا بعد (كما أنّ الكاتبين اللذين نتحدث عنهما لم يفعلا)، ذلك أنّ آير يدعونا إلى النظر في ما إذا كانت فئتا «الإدراك»، الحقيقيّ والمتوهَّم، «مختلفتين من حيث النوعيّة»، «في الأســاس». ولكن كيف يُفترض أن نبدأ بمعالجة ذلك إذا كان آير لا يخبرنا ما **هو** «الإدراك»؟ وعلى وجه الخصوص، ما هي الظروف التي تشكلّ جزءًا من الوضع، والتي نشير إليها عادةً، والتي من المفترض أن نعتبرها جزءًا من «الإدراك»؟ على سبيل المثال، في عودة لمثال العصا في الماء: من سمات هذه الحالة أنّ جزءًا من العصا تحت الماء، والماء بالطبع ليس غير مرئيّ. هل الماء إذًا جزء من «الإدراك»؟ من الصعب أن نتصوّر سببًا لإقصاء هذه السمة، وبذلك يصبح من البيّن تمامًا أنّ «الإدراك» الذي نتحدّث عنه يختلف ـيتميّزـ عن «الإدراك» الذي نحصّله من النظر إلى عصًا ملتوية **لا** تغمرها المياه. وربّما لا يكون وجود الماء أو عدمه ، بمعنى ما، هو **الشيء الأساس** في هذه الحالة، ومن المفروض إذًا أن نتناول بالدرجة الأولى التساؤلات في شأن العصا. في الواقع، كما يبيّن عدد كبير من بحوث علم النفس، إنّ التمييز بين شيء وآخر يستند إلى مكوّنات خارجيّة مرافقةٍ، إلى حدّ ما، للشيء الأساس، حتى عندما لا يعي الشخص المعنِيّ هذه المكوّنات المرافقة. كما قلت، لا يخبرنا آير ما هو «الإدراك»، ولكن هل يمكن التوصّل إلى تعريف معقول للإدراك يستبعد تمامًا جميع الظروف المؤثّرة

إلى حدّ كبير في الحالة؟ وإذا تمّ استبعادها بطريقة فيها الكثير أو القليل من التعسّف، إلى أيّ حدّ تبقى الحالة مهمّة من منظور الجدال حول انعدام إمكان التمييز بين الإدراكات «المتوهَّمة» و«الحقيقيّة»؟ إن نحن استبعدنا كلّ ما يجعل من «أ» و«ب» مختلفين، فلا مناص من أنه يمكننا أن نتوقّع أن لا يبقى أمامنا سوى ما يدلّ على أنّهما متشابهان.

أستنتج أنّ هذا الجزء من الاحتجاج الفلسفي ينطوي على الأمور الآتية (وإن لم تكن كلّها تنطبق على أساس كلّ حالة بالطريقة ذاتها): (أ) القبول بتفرّع ثنائي خاطئ يقسم جميع الإدراكات إلى مجموعتين، «المتوهّمة» و«الحقيقيّة»، إضافة إلى عدم توضيح المقصود بـ«الإدراكات»، (ب) مبالغة ضمنيّة، إنما نافرة، في شأن **تواتر** «الإدراكات المتوهَّمة»، (ت) مبالغة ضمنية نافرة أخرى في شأن **التماثل** بين الإدراكات «المتوهّمة» و«الحقيقيّة»، و(ث) الإيحاء الخاطئ بضرورة وجود هذا النوع من التماثل، وحتى وجود **هويّة** نوعيّة واحدة، و(ج) القبول بالفكرة المجانيّة القائلة إنّه إن لم تكن الحالات «من جنس» واحد فالتشابه بينها، من حيث النوعيّة، غير ممكن، و(ح) الإهمال المجاني للسِمات الفرعيّة -إلى حدّ ما- التي تجعل من الممكن التمييز بين أوضاع بينها تماثل تقريبيّ من نواحٍ **عامة** وحسب. في الواقع، إنّ (ح) متلازمة مع (ت) و(أ)، ويبدو لي أنّ هذه المسائل نواقص خطيرة.

الفصل السادس

لا يقبل آير باحتجاج التخيّل، أو الجزء المؤيّد له الذي ناقشناه للتوّ، إلا بعد مراجعته وإبداء تحفّظات عليه. يقول في بداية كتابه إنّ الحجج التي يُسهب في شرحها تحتاج إلى «تقويم»، وإنّه سيقوّمها في الفصول التالية[29]. ننظر الآن في ما جاء في تقويمه.

أوّلًا يؤسفنا أنّ آير يقبل من دون تردّد جزءًا كبيرًا من احتجاج هو موضع اعتراض شديد. إنه يقبل في الواقع بجميع الأغلاط المهمة فعلًا، والتي يُحتَجّ عليها. وعلى سبيل المثال، لا يزعجه أبدًا التفرّع الثنائيّ المفترض لـ«معطيات الحواسّ» و«الأشياء الماديّة»: يناقش إلى حدّ ما نوع التفرّع الثنائيّ، ولكنّه لا يشكّك بوجود تفرّع ثنائيّ. ولا يتردّد آير في قبول ما يعتبره كيانات منتشرة جدًّا، «الإدراكات»، ولا في الموافقة على التفرّع الثنائيّ لهذه الأخيرة، ومن دون أدنى التباس على ما يبدو، إلى «إدراكات حقيقيّة» و«إدراكات متوهَّمة». ثمّ يقبل من دون أيّ تذمّر القول إنّه لا يمكن «التمييز من حيث النوعيّة» بين العناصر المكوّنة للمجموعتين. أمّا موقفه من قيمة طريقة التعبير العاديّة، ما قبل الفلسفيّة، وغير

(29) Ayer, op. cit., pp. 11-19.

المسمّاة، ففيه عدّة التباسات: يبدو أنّه يقول في الصفحتين 15ـ16 إنّنا فعلًا نناقض أنفسنا عندما نتبنى «افتراضات» من الشائع الاعتماد عليها (لفهم حالة ما)، ولكنْ يظهر أنّه في الصفحة 31 يتراجع عن قوله هذا ويرى أن لا تناقض في ممارساتنا العاديّة عندما نعتبر بعض «الإدراكات» «حقيقيّة» وأخرى غير حقيقيّة. ولكنّه في نهاية المطاف يعلن اقتناعه بأنّه من «المستحبّ» «صياغة نوع من المصطلحات التقنيّة».

إذا كان آير يقبل هذا المقدار ممّا يتعلّق باحتجاج التخيّل، فما هي بالضبط التحفّظات التي يدلي بها؟ النقطة الأساس لديه ـوهي لا شكّ معروفةـ تتمثل في أنّ القضية التي نتحدّث عنها **ليست وقائعيّة إنّما لسانيّة**. إنّه، في الواقع، يعبّر عن تشكيكه في صلاحيّة الاحتجاج المذكور، وفي ارتباطه بالوقائع. لا يوضح كفاية لماذا يجب ألّا تكون «الإدراكات التي تتناول مختلف أنماط الموجودات» «**غير قابلة** للتمييز بينها من حيث نوعيّتها»، أو «من الممكن رصفها في سلسلة متّصلة». لكنّه لم يشكّك على أيّ حال، في أنّ الاحتجاج المذكور يقيم الدليل على أنّ ما ندركه في الواقع هو **دائمًا** معطيات حواسّ[30]. ثمّ يسأل: «هل هذا الاحتجاج يثبت على الأقلّ أنّ هناك حالات إدراك من الخطأ الاعتقاد في شأنها أنّ الموجودات التي نراها مباشرة أشياءُ ماديّة؟».

---

(30) هنا أيضًا لا أتطرّق إلى «الارتباط السببيّ».

يبدو من الغريب، بالطبع، القول إنّنا نحتاج إلى حجّة تثبت خطأ هذا الاعتقاد، إذ كيف يمكن أن يفترض أيّ كان أنّ ما يدركه هو في الحقيقة **دائمًا** «شيء ماديّ»؟ ولكنّ هذا الخلل يمكن إصلاحه. أعتقد أنّ ما يحدث بالتحديد هنا هو أنّ آير وقع في فخّ الكلمات التي استخدمها، إذ إنّه اعتبر من البديهي أنّ **البديل الوحيد** عن «إدراك معطيات الحواسّ» هو «إدراك الأشياء الماديّة»، وبذلك بدل أن ننسب إليه الدفاع الجديّ عن الفكرة العبثيّة القائلة إنّنا ندرك **دائمًا** أشياء ماديّة، نستطيع في شكل مقبول أن ننسب إليه مرامًا عقلانيًّا هو التساؤل عمّا إذا كنّا ندرك معطيات حواسّ **على الإطلاق**. فعبارة «لا ندرك البتّة معطيات حواسّ» ليست معادلًا لـ «ندرك دائمًا أشياء ماديّة»، ولا تقوم مقامها. لكن من الواضح أنّ آير **يتعامل** مع العبارتين وكأنّ الواحدة كالأخرى. لا نذهب بعيدًا إذا قلنا إنّ السؤال الذي يطرحه في هذا القسم من كتابه هو كالآتي: هل احتجاج التخيّل يُثبت فعلًا، في أيّ وضع كان، أنّنا ندرك معطيات الحواسّ؟

وليس من السهل متابعة الاحتجاج الذي يضيفه في هذا الشأن، لكن يبدو أنّه على النحو الآتي: (1) علينا أن نعترف أنّنا أحيانًا ندرك «معطيات حواسّ ليست أجزاءً من أيّ أشياء ماديّة» (على الأقل يبدو أنّه يقرّ بذلك)، هذا شَرط أن نكون ـولا يسعنا سوى أن نكونـ على استعداد لأن نقرّ بأنّ «بعض الإدراكات متوهّمة» (طبعًا كلّ هذا لا يكفي، لكن نترك له المجال الآن)، ولكن (2) هل علينا أن نقبل بالقول إنّ بعض الإدراكات متوهَّمة؟ يرى أنّ علينا القبول بذلك، لأنّنا إن لم نفعل «سيكون علينا أن ننسب إلى الأشياء الماديّة خصائص متنافرة،

كأن تكون في الوقت ذاته خضراء وصفراء، أو بيضاويّة ومستديرة»، و (3) ما ننسبه إلى الأشياء الماديّة بهذه الطريقة يؤدي إلى تناقضات، إن نحن قبلنا بـ«بعض الافتراضات». ومثال هذه الأخيرة أنّ الشكل الحقيقيّ لقطعة الخمسة دراهم تبقى على حالها حتى بعد أن أغيّر الزاوية التي أنظر إليها منها، وأنّ حرارة الماء في القصعة هي «بالفعل نفسها»، ألمستها ويدي دافئة أم باردة، وأنّ الواحة «لا توجد فعلًا» في مكان ما إذا لم يرَها سوى تائه في الصحراء مسّه الجنون. يؤكّد لنا آير أنّ هذه «الافتراضات» معقولة بما يكفي. ثمّ يقول لِمَ لا نحاول رفض هذه «الافتراضات»؟ لماذا لا نقول إنّ الأشياء الماديّة ناشطة أكثر ممّا تصوّرنا، وإنّها بين الحين والآخر تغيّر أشكالها وألوانها وحرارتها وأحجامها وخصائصها الأخرى؟ لماذا لا نقول أيضًا إنّ الأشياء أكثر عددًا ممّا نظنّ عادةً، فعندما ـعلى سبيل المثال ـ أقدّم لك (ما نسميه في العادة) سيجارة، يوجد بالفعل **شيئان** ماديّان (**سيجارتان؟**)، واحدة أقدّمها إليك وواحدة تأخذها، إذا فعلت؟ يقول آير: «لا أشكّ بأنّنا إذا افترضنا وجود عدد كبير من الأشياء الماديّة واعتبرناها أكثر تغيّرًا وأقلّ ثباتًا مما نعتبرها عادةً، سيكون من الممكن معالجة كلّ الحالات الأخرى كما عالجنا الأمثلة في هذا المقطع».

يبدو أنّ آير محقّ في ما يقول هنا، هو في الواقع يقول في هذا الشأن أقلّ مما يجب أن يقال. إذا سمحنا لأنفسنا بهذه الدرجة من التساهل **غير المسؤول**، من المؤكّد أننا سنكون قادرين على التعامل **بطريقة ما** مع أيّ شيء، على الإطلاق. لكن أليس من خطأ ما في السطور التي أشرنا إليها عند آير؟ عليَّ هنا أن أقتبس كلمات

آير: «كيف يمكن إذًا دحض أقوال من يتبنّى هذا الموقف؟ تكمن الإجابة في أنّنا ما دمنا نستمر باعتبار القضيّة موجودة حقًا فلا يمكننا دحض مزاعمه. لا نستطيع دحض ما يقول لأنّنا لا نختلف معه في شأن الوقائع... فحيث نقول إنّ شكل القطعة النقديّة لا يتغيّر، يفضّل أن يقول إنّها تمرّ بسيرورة تغيير دورية. وحيث نقول إنّ شخصين يُعاينان الشيء الماديّ ذاته، يفضّل هو أن يقول إنّهما يعاينان أشياء مختلفة تملك خصائص بنيويّة مشتركة بينها... ليثير النقاش مسألة الحقيقة وعدمها، لا بدّ من وجود خلاف في شأن طبيعة الوقائع التي نختبرها. وفي الحالة التي نتناولها ليس من خلاف مماثل». ويتابع آير قائلًا إنّ المسألة التي يبدو أنّ احتجاج التخيّل يحمل إجابة في شأنها **لسانيّة** بامتياز، وليست مسألة وقائع: لا نتساءل ما هي الحالة، إنّما كيف نتحدّث عنها، وبهذا الموقف يُنهي آير «تقويمه» لاحتجاج التخيّل.

التعليق الأساسيّ الذي أريد أن أصرّح به في شأن هذه العبارات المذهلة يتناول الفكرة التي يبدو أنّ آير يعمد إلى إبرازها، ومفادها أنّ الكلمات «حقيقيّ» و«في الحقيقة» و«شكل حقيقيّ»، و«لون حقيقيّ»... وما إلى ذلك، يمكن أن نستخدمها **بالمعنى الذي نشاء**، وسأعمد أيضًا إلى مناقشة ما يقول إنّها تعني. لكن أودّ أولًا أن أشير إلى مسألة على مقدار كبير من الأهميّة: إنّ التدبير الذي يستخدمه في «إثبات» أنّ القضيّة بأجمعها لا تعدو كونها كلاميّة (وأنا متأكّد من أنها كذلك)، تبيّن أنّها ليس كلاميّة البتّة، فرأيه الحقيقيّ هو أنّنا في الواقع ندرك معطيات حواسّ وحسب. قد نميل للوهلة الأولى،

عند قراءة آير، إلى القول إنّه لو كان على حقّ لكان كلّ جدلٍ لا يعدو كونه كلاميًّا، ذلك أنّه لو كان ما يقول أحدهم كلامًا ما، ويقوم آخر «بتفضيل قول» شيء آخر، يكون الجدل بينهما دائمًا في شأن الكلمات وحسب، وأيّ مفردات يحسن استخدامها، كيف يمكن أن يعتبر أيّ شيء حقيقيًّا أو محلّ ادّعاء إذا كان كلّ ما يمكن أن يُقال صحيحًا؟ لكن هنا يجيب آير -بالطبع- بأنّه يوجد أحيانًا «خلاف» حقيقيّ «في شأن طبيعة الوقائع الإمبيريقية»، لكنْ أيّ نوع من الخلاف هو؟ يقول (وفي ذلك ما يدعو إلى العَجب) إنّ المسألة لا تكمن في ما إذا كانت الدراهم ، أو «أيّ شيء ماديّ»، تغيّر شكلها أو لونها أو حجمها أوموقعها على الدوام، ونستطيع في شأن ذلك أن نقول ما نشاء. أين إذًا نجد وقائع تجريبيّة؟ جواب آير واضح: إنّها وقائع في شأن معطيات الحواسّ، أو كما يقول، «بشأن المظاهر المحسوسة»، أي «الظواهر»، فيها نجد فعلًا «البيّنات الإمبيريقية». وبحسب وجهة نظره الحقيقيّة، لا توجد «وقائع تجريبيّة» أخرى البتّة. الوقائع الجليّة هي معطيات الحواسّ، فهذه هي الكيانات الموجودة فعلًا، وهي ما هي، وكلّ الكيانات الأخرى التي نشير إليها في أحاديثنا هي صنيعة أساليب الكلام التي تلائمنا. أمّا «الوقائع التي تُقصد بها هذه التعابير وترجع إليها»، فهي لا تتغيّر، إنّها وقائع عن معطيات الحواسّ.

بذلك يصبح من الواضح -ولعلّه ليس في الأمر ما يُفاجئ- أنّ ما يظهر من تعقيد في عقيدة آير «اللّسانيّة» يستند بأجمعه في الحقيقة إلى الأنطولوجيا القديمة التي قال بها بركلي وكانط (Kant): «المتعدد

الحسي». ويبدو أنّه منذ البداية كان بالتمام مقتنعًا بالحجج التي قال إنّه يسعى إلى «تقويمها» بتجرّد. ويصعب التشكيك في أنّ سبب ذلك، إلى حدّ بعيد، قبوله المتهوّر للطريقة التقليديّة ـوإن زاد مرور الزمن من سحرها، وأسلوبه الكارثيّ في شرحها[31].

إنّه لمن المحزن نوعًا ما أن يتبيّن لنا في هذه المرحلة أنّ مواقف برايس وآير هي بالضبط مواقف لوك وبركلي وهيوم وكانط. يقتصر الموجود من منظور لوك على «الأفكار» و«الموجودات الخارجيّة»، ومن منظور هيوم على «الانطباعات» و«الموجودات الخارجيّة»، ومن منظور برايس على «معطيات الحواسّ» و«الشاغل الفيزيائيّ»، ومن منظور بركلي على الأفكار وحسب. أما كانط، فيرى أنّ ما يوجد هو التصوّرات (أمّا حديثه عن الاشياء في ذاتها فليس بالضبط ما يعنينا هنا). من منظور آير لا وجود سوى لمعطيات الحواسّ. ما يهمّنا هو أنّ بركلي وكانط وآير يتّفقون على أنّه يمكننا أن نتحدّث وكأنّ الأجساد والموجودات والأشياء الماديّة هي فعلًا موجودة. بالطبع، لا يبلغ بركلي وكانط درجة آير الليبراليّة، فهما لا يقولان بأنّنا ما دمنا نراعي المتعدد الحسي يمكننا أن نتحدّث كيفما نشاء. لكنّي في هذا الشأن، إذا طُلب مني أن أتّخذ موقفًا، فأنا أفضّل رأيهما.

---

(31) أهـذا هو السبب؟ قد يكون أيضًا سبب ضعف تحليله لإحتجاج التخيّل أنّه مقتنع به بالاستناد **إلى أسس أخرى**، بعيدة عن أهداف الاحتجاج، وهذا التقدير أكثر رأفة به. أعتقد أنّ الأمر لا يخلو، إلى حدّ بعيد، من ذلك. نعود لاحقًا إلى هذه المسألة.

الفصل السابع

أمّا الآن، وبسبب كثرة ما يرد من كلمات «حقيقيّ» و«في الحقيقة»(*) و«شكل حقيقيّ»... وما إلى ذلك في الحجج التي نظرنا فيها أعلاه، أريد أن أنظر عن قرب في هذه الكلمة الصغيرة: «حقيقيّ»، وأقترح أن أناقش «طبيعة الواقع الحقيقيّ»(**)، وهذا موضوع مهمّ حقًّا، مع أنّني لا أحبّ كثيرًا أن أذكر ذلك.

أوّلًا، هناك أمران من المهمّ جدًّا توضيحهما هنا.

1 ـ إنّ «حقيقيّ» كلمة **اعتياديّة** جدًّا، ليس من شيء جديد أو تقنيّ أو متخصّص فيها. إنّها راسخة جدًّا في اللّغة العاديّة التي نستخدمها يوميًّا، ومستخدمة بكثرة، لذلك هي بهذا المعنى تملك معنى

(*) أستخدم معادلًا لـ«really» في هذا الفصل: «في الحقيقة»، لأنّ الكاتب يدرسها مع الكلمات التي تملك الجذر نفسه، لكنّنا نستخدم عادةً في العربيّة لترجمتها «بالفعل»، كما أفعل في الفصول الأخرى. ولا فرق في المعنى في سياق هذا الكتاب بين «في الحقيقة» و«بالفعل».

(**) لترجمة «reality» نستخدم عادة «واقع»، لكن نعت الكلمة بـ«حقيقيّ» هو لإظهار انتمائها إلى رهط الكلمات التي يدرسها أوستن في هذا الفصل. وبذلك تمكننا أيضًا المقابلة بينها وبين تعبير «الواقع الافتراضيّ» في عصرنا.

ثابتًا، فلا يمكن التلاعب بها على نحو ارتجاليّ، مثلها مثل الكلمات الأخرى الراسخة في الاستخدام اللّغويّ. غالبًا ما يبدو أنّ الفلاسفة يظنّون أنّ باستطاعتهم «نسبة» أيّ دلالة لأيّ كلمة، ولا شك في أنّهم يستطيعون ذلك في ما لا يُؤخذ على محمل الجدّ (كقولنا «هامبتي-دمبتي»(*)). هناك بالطبع تعابير لا يستخدمها سوى الفلاسفة، كقولهم «الشيء الماديّ». يجوز لهم في هذه الحالة أن يفعلوا ما يحلو لهم، ولكنّ **واقع الحال** أنّ معظم الكلمات مستخدمة بطريقة معيّنة قبل أن يستعيرها الفلاسفة، ولا يمكن التغاضي عن ذلك (على سبيل المثال، إنّ بعض الدلالات التي نُسبت إلى «عَرَفَ» و«مؤكَّد» جعلت من دلالات استعمالاتها الاعتياديّة تبدو شائنة. لكن يدلّ ذلك على أنّ الدلالات التي ينسبها إليها بعض الفلاسفة **ليست صحيحة**). من المؤكّد أنّ اكتشاف المعنى الذي تستخدم به الكلمة التي نعالجها ليس نهاية المطاف، وليس من مبرّر لترك الأشياء عمومًا على ما هي عليه. قد نسعى إلى تحديد الوضع أكثر ومراجعة الخريطة هنا وهناك، ورسم الحدود والتمايزات في شكل مختلف. ولكن من المستحسن أن نتذكّر ثلاث مسائل: الأولى هي أنّ التمايزات التي تنتظم في مخزوننا الضخم من الكلمات العاديّة، والقديم نسبيًّا في الجزء الأكبر منه، ليست قليلة ولا واضحة دائمًا. أضف إلى ذلك أنّها تكاد لا تكون اعتباطيّة

(*) تعني «الرجل البيضة». والذي صاغ التسمية هو لويس كارول (Lewis Carroll).

البتّة. والمسألة الثانية هي أنّنا في جميع الأحوال، علينا قبل أن نبدأ التلاعب الشخصيّ بالكلمات، أن نكتشف ما الذي نتعامل معه. والثالثة هي أنّ التلاعب بالكلمات في مساحة نعتبرها زاوية صغيرة في مجال معيَّن **كفيل** دائمًا بالتسبّب بمضاعفات في المنطقة المجاورة. إنّ التلاعب بالكلمات ليس سهلًا إلى الدرجة التي يفترضها البعض، ولا تبرير له أو حاجة بالمقدار الذي يظنّون، وغالبًا ما يُظنّ أنّ التلاعب بها ضروريّ بسبب سوء تمثيل ما نملك من دلالات، لكن علينا أن نكون دائمًا شديدي الحذر في شأن عادة فلسفيّة مفادها استبعاد بعض (أو كلّ) الاستعمالات العاديّة للكلمة التي يعالجونها، على اعتبار أنْ «لا أهميّة لها». إنّها عادة تؤدي عمليًّا إلى التشويه المحتّم. على سبيل المثال، إذا أردنا التحدّث عن كلمة «حقيقيّ»، علينا أن لا نستبعد تعابير شعبيّة ومألوفة، كـ«ليست قِشدة حقيقيّة»، وكأنّها لا تستحق أن نلتفت إليها وننظر فيها. قد يوفّر هذا علينا، على سبيل المثال، أن نقول، أو يبدو من كلامنا أننا نقول إنّ ما ليس قشدة حقيقيّة لا بدّ من أن يكون مُنتجًا أفرزته سيروراتنا الدماغيّة.

2ـ أمّا المسألة المهمة الثانية التي علينا استيعابها، فهي أنّ «حقيقيّ» ليست البتّة كلمة عاديّة. وتكمن استثنائيّتها في أنّها ليست مماثلة لـ «أصفر» أو «حصان» أو «نزهة». إنّها لا تملك **دلالة** واحدة ومحدّدة ودائمًا **هي هي**. (حتى أرسطو Aristotle استشفّ هذه الفكرة). ولكنّها أيضًا لا تملك عدّة دلالات مختلفة، وليست

بملتبسة حتى من «منظور منهجيّ». في الواقع، إنّ هذا النوع من الكلمات يتسبّب بالكثير من الإربـاك. لننظر في التعابير: «كرة الكريكيت» و«هراوة الكريكيت» و«مبنى الكريكيت»(*) و«طقس الكريكيت»(**) إذا كان من يحاول فهم هذه التعابير لا يعرف شيئًا عن الكريكيت ومهووسًا بما هو عليه استخدام كلمات عـاديّـة، كـ«أصفر»، فقد يحدّق في الكرة والـهِـراوة والمبنى والطقس ويحاول اكتشاف «الصفة المشتركة» التي يفترض أنها تُنسب إلى الأشياء المذكورة باستخدام المضاف إليه «كريكيت». ولكنه لا يجد تلك الصفة، وقد يستنتج أنّ «كريكيت» صفة غير **طبيعيّة**، أي لا يمكن استجلاؤها بأيّ طريقة عاديّة، إنّما تحتاج إلى **الحدس**. وإذا كنت تجد هذه الأحدوثة عبثيّة تذكّر ما قاله الفلاسفة في شأن كلمة «جيّد»، وتبيّن أنّ كثيرين منهم أخفقوا في استجلاء أيّ صفة عاديّة مشتركة بين قولنا «بطات حقيقيّة» و«قشدة حقيقيّة» و«تقدّم حقيقيّ»، فقرّروا أنْ لا بدّ من أن يكون الواقع الحقيقيّ مفهومًا قبْليًّا يتبيَّن بالعقل وحسب.

لنبدأ بمسح أوّليّ، وإن عشوائيًّا، لبعض التعقيدات في استخدام «حقيقيّ». لننظر مثلًا في حالة تبدو للوهلة الأولى شديدة الوضوح، حالة «اللون الحقيقيّ». ما المقصود بـ«اللون الحقيقيّ» لشيء ما؟

(*) أي المبنى التابع لملعب الكريكيت، أو لأيّ ملعب آخر.

(**) أي الطقس في مناطق نوادي الكريكيت. الأرجح أنّ التعبير اختصر لكثرة الاستعمال ليصبح «طقس الكريكيت».

يمكن للمرء أن يقول بشيء من الثقة: اللّون **الحقيقي** لشيء ما هو لونه الذي يراه مُعاين عاديّ في أوضاع تتوافر فيها إضاءة اعتياديّة أو تعتبر مقبولة. ولكي نكتشف ما هو اللّون الحقيقيّ لشيء ما، فإن كلّ ما نحتاج إليه هو أن نكون اعتياديّين وأن نعاينه في الأوضاع المذكورة أعلاه.

لكن لنفترض (أ) أنّني قلت لك في شأن شخص آخر: «ليس هذا هو اللون الحقيقيّ لشعرها». هل أعني أنّك لو عاينت شعرها في أوضاع إضاءة مقبولة ستجد أنّ لونه سيبدو مختلفًا؟ طبعًا لا. قد تكون أوضاع الإضاءة مقبولة منذ البداية. بالتأكيد أقصد أنّ شعرها **مصبوغ**، ولا شأن للإضاءة الطبيعيّة بذلك البتّة. أو لنفترض أنّك تنظر إلى كرة من الصوف في متجر، فأقول لك: «ليس هذا لونها الحقيقيّ». عندها يمكن أن أقصد أنها لا تبدو بهذا اللّون في ضوء النهار العاديّ، وقد أعني أيضًا أنّ الصوف ليس بهذا اللّون قبل صبغه. ما يحصل في معظم الأحيان هو أنّك لا تستطيع أن تعرف ما أقصد لمجرّد النظر في الكلمات التي أستخدمها، فما يُؤثّر في فهم ما أقول هو كونُ الشيء الذي نتحدّث عنه تتمّ أو لا تتمّ صباغته **عادةً**.

لنفترض (ب) أنّ هناك جنسًا من السمك تبدو ألوانه حيويّة ومتعدّدة ومتوهّجة بعض الشيء على عمق ألف قدم. أسألك ما هو لونه الحقيقيّ، فتلتقط سمكة منه وتضعها أمامي على سطح المركب، وتتأكّد من أنّ الإضاءة اعتياديّة بما يكفي، وعندها يتبيّن لك أن اللّون يبدو نوعًا من الأبيض الشاحب المائل إلى الرماديّ. هل **هذا** لونها

الحقيقيّ؟ من الواضح كفاية، في جميع الأحـوال، أنّه ليس علينا القبول بذلك. أتوجد إجابة صحيحة في هذه الحالة؟

لنُقارن: «ما هو الطعم الحقيقيّ للسكارين؟ نُذيب حبّة منه في كوب الشاي فنجده يجعل طعم الشاي حلوًا، وإذا وضعنا حبّة منه في فمنا نجدها مُرَّة. فهل هو **في الحقيقة** مرٌّ؟ أم هو **في الحقيقة** حلوٌ؟

(ت) ما هو اللّون الحقيقيّ للسماء؟ أو للشمس؟ أو للقمر؟ أو لِلْحِرباء؟ نقول إنّ السماء تبدو أحيانًا في المساء حمراء. حسنًا! ما هو لونها **الحقيقيّ**؟ ما هي «شروط الإضاءة المقبولة» لمعاينة الشمس؟

(ث) لننظر إلى رسّام يستخدم تقنيّة **الرسم بالتنقيط** وهو يرسم حقلًا، إذا كان اللّون العام الذي يولّده رسم هو الأخضر فقد تكون معظم النقاط بعضها أزرق وبعضها أصفر. ما هو اللون الحقيقيّ للّوحة؟

(ج) ما هو اللّون الحقيقيّ للصورة التِّلْويّة؟ المشكلة هنا هو أنّنا لا نعرف كيف يمكن أن يكون «لونها» غير «الحقيقيّ»، فتعابير «لونها الظاهر» و«لونها الـذي تبدو عليه» و«مـا يظهر عليها من لـون» لا يمكن استخدامها في هذه الحالة (يمكنك أن تسألني «ما هو لونها في الحقيقة؟ هـذا إذا كنت تظنّ أنّني أكـذب في شأن لونها. لكن سؤالنا «ما هو لونها في الحقيقة؟» ليس البتّة مماثلًا لسؤالنا «ما هو لونها الحقيقيّ؟»).

ويمكنك أن تنظر في «الشكل الحقيقيّ» لبرهة. لقد استخدمنا هذا التعبير إذا كنت تذكر ـولم يكن محلّ إشكالـ عندما تحدثنا عن العملة المعدنيّة التي جاء في شأنها أنّها تبدو بيضاويّة من أكثر

من منظور، وأنّها تملك بالتأكيد شكلًا حقيقيًّا لا يتغيّر. لكنّ العملات المعدنيّة في الحقيقة حالة خاصة، ذلك أنّ إطارها محدّد جيدًا وثابت إلى حدّ كبير، ولأنّها تملك شكلًا معروفًا وله تسمية معيّنة. ولكن توجد أشياء كثيرة لا ينطبق عليها هذا. ما هو الشكل الحقيقيّ للغيمة؟ وإذا اعترض أحدهم قائلًا إنّ الغيمة ليست «شيئًا ماديًّا»، فليست من النوع الذي يملك شكلًا حقيقيًّا، فلننظر في الحالة الآتية: ما هو الشكل الحقيقيّ للهرّ؟ هل يتغيّر شكله كلّما تحرَّك؟ إذا لم يكن الأمر كذلك، فأيّ وضعيّة تُظهر شكلَه الحقيقيّ؟ وهل الخطّ الذي يحدّد شكله أملس، أم يجب أن يكون مسنّنًا ليُظهر وبره بدقّة؟ من الواضح أن هذه الأسئلة بلا إجابات: لا توجد قواعد أو تدابير علينا اتّباعها للحصول على إجابات. هناك بالطبع أشكال كثيرة لا يمكن نسبتها إلى الهرّ، فلا يمكن أن يكون على سبيل المثال أسطوانيًّا. ولا أظنّ أنّ عاقلًا يهمّه أن يتلهّى بـ«تحليل إقصائيّ» يستبعد كلّ الأشكال التي لا يتّخذها هرّ.

لنُغاير بين هذا وحالات نحسن تدبير أمرها: «هل كلّ هذه ماس حقيقيّ؟»، «هل هذه بطّة حقيقيّة؟». قد نكتشف أنّ أحجارًا تشبه الماس ليست ماسًّا إنّما مصنوعة من معجون أو زجاج، وقد لا تكون بطّةٌ ما حقيقيّةً، إنما بطّة مصنوعة لجذب البطّ، أو بطّة دمية، أو أوزّة تشبه جدًّا البطّ، أو أنّني مصاب بالهلوسة. فكلّ حالة من هذه تختلف عن الأخرى. من اللافت على وجه الخصوص (أ) أنّ «قيام شخص طبيعيّ بالمعاينة في ظروف مقبولة» أمر لا أهميّة له، و(ب) أنّه إذا كان شيء ما ليس بطّة حقيقيّة، فهذا لا يعني أنّه بطّة غير موجودة، ولا

أيّ شيء غير موجود، و (ت) أنّ شيئًا ما موجودٌ، كدمية مثلًا، يمكن أن لا يكون حقيقيًّا البتّة، أي ليس بطّة حقيقيّة[32].

لعلّ ما قلناه حتى الآن كافٍ لإقامة الدليل على أنّ استخدام «حقيقيّ» يختزن أكثر ممّا تكشفه نظرة سريعة عليه. إنّه يملك استخدامات كثيرة ومتنوّعة في سياقات مختلفة. علينا الآن ترتيب الأمور أكثر، سأضع تحت أربعة عناوين ما تمكن تسميته السمات البارزة لاستخدام كلمة «حقيقيّ»، مع العلم أنّ هذه السمات ليست جمعيها واضحة في جميع استعمالات الكلمة.

1 - أوّلًا يمكن اعتبار «حقيقيّ» كلمة «**تتطلّب اسمًا**». لننظر في:

«هذه الماسات حقيقيّة»،

«هذه ماسات حقيقيّة».

تبدو هاتان الجملتان متشابهتين من ناحية نحويّة جليّة مع الجملتين الآتيتين:

«هذه الماسات زهريّة»،

«هذه ماسات زهريّة».

(32) بالطبع إنّ «يوجد» في حدّ ذاتها شديدة التعقيد. هي فعل، لكنّها لا تصف أمرًا تقوم به الأشياء بشكل مستمرّ، إنمّا هي كالتنفس بهدوء ومن دون تغيّر، بطريقة ميتافيزيقيّة ما. من السهل أن يبدأ المرء بالتساؤل عن ماهيّة «يوجد». في ما يخصّ ذلك، الناطقون بالإنكليزيّة أفضل حالًا من الإغريق في هذه المنطقة من الخطاب، إذ إنّ لدينا التعابير «يكون» و«يوجد» و«حقيقيّ» المجتمعة في كلمة يونانيّة واحدة هي «εἶναι». فالكلمة مُربكة، لكنّنا لسنا معذورين في ارتباكنا بالمقدار الذي كانوا عليه.

ولكن يمكننا أنّ نكتفي بالقول إنّ شيئًا ما زهريّ، لكن **لا يكفي** القول في شأن شيء ما «هذا حقيقيّ». وليس من الصعب معرفة سبب ذلك. يمكننا أن نقول عن شيء ما إنّه زهريّ من دون أن نعرف، أو نُرجع إلى ما هو. لكنّ هذا لا ينطبق على «حقيقيّ»، إذ إنّ الشيء نفسه يمكن أن يكون شيئًا معيّنا «أ» حقيقيًّا ولا يكون شيئًا معيّنًا «ب» حقيقيًّا: قد يكون شيء يبدو كبطّةٍ مصنوعة لجذب البطّ بالفعل (وليس بطّة دمية وحسب)، لكنّه ليس بطّة حقيقيّة. وعندما لا يكون بطّةً حقيقيةً إنّما هَلْوسةً، يكونُ إذًا هلوسةً حقيقيّة: تتعارض مثلًا مع صورة عابرة في مخيّلة ناشطة. نحتاج إلى الإجابة عن السؤال: «**ما الذي** نقول عنه إنّه حقيقيّ؟»، وإلا يصبح السؤال «حقيقيّ أو غير حقيقيّ؟» من دون معنى محدَّد ولا أيّ أساس. ولعلنا يجب أن نضيف هنا أنّ مسألة أخرى، وهي أنّ السؤال «حقيقيّ أم لا»، لا تُثار دائمًا، ولا يمكن طرح السؤال كلّ مرة. بعبارة عامة، **نطرحه** عندما تساورنا الشكوك وحسب، فقد تكون الأشياء بطريقة أو بأخرى غير ما تبدوعليه، **ويمكننا** طرحه إذا كان ثمّة طريقة، أو طرق يمكن أن تكون الأشياء وفقها على غير ما تبدو عليه. بأيّ طريقة يمكن أن تكون الصورة التِّلويّة غير «حقيقيّة»؟

بالطبع، ليست كلمة «حقيقيّ» هي الوحيدة التي تتطلّب اسمًا تصفه. هناك أمثلة أخرى، وقد تكون معروفة أكثر، هي «نفسه» و«واحد»، **فالفريق** نفسه قد لا يكون **مجموعة اللاعبين** نفسها، إنّ مجموعة من الجنود قد توصف بأنّها **سَرِيَّة** واحدة، أو ثلاث **فصائل**. وماذا في شأن «جيّد»؟ لدينا هنا عدد من الفجوات التي تتطلّب اسمًا:

ما هو الجيّد؟ جيّد في **أيّ شأن**؟ لعلّه كتاب جيّد لكنه ليس رواية جيدة، وهو جيّد في تشذيب الورود لكنّه ليس جيدًا في إصلاح السيارات[33].

2ـ ثانيًا، أنّ كلمة «حقيقيّ» تمكن تسميتها **كلمة متعدّدة الأوجه**. يُعتبر ما تمكن تسميته الاستعمال الموجب للكلمة الأساسَ، وتمكنني الموافقة على ذلك: أي إنّنا لفهم «أ» نحتاج إلى معرفة ما يكون «أ»، ومعرفة ذلك ترشدنا إلى ما لا يكون «أ». أمّا «حقيقيّ» (كما سبق وذكرنا باختصار)، فإنّ استعمالها **في النفيّ** هو ما نبدأ به، ويعني ذلك أنّنا عندما ننسب معنى محدّدًا إلى جملة إثبات تفيد بأنّ شيئًا ما حقيقيّ، أو حقيقي من حيث هو كذا أو كذا، إنّما نقوم بذلك على ضوء طريقة معيّنة قد يكون وفقَها غيرَ حقيقيّ. فقولنا «بطّة حقيقيّة» يختلف عن قولنا «بطّة» وحسب، من حيث إنّ التعبير الأوّل يُستخدم لاستبعاد طرق متنوّعة لا تكون البطّة وفقها حقيقيّة إنما بطّة صوريّة، أو دمية، أو صورة، أو مصنوعة لجذب البطّ... وما إلى ذلك. علاوةً على ذلك، لا أعرف **بالضبط** كيف أتعامل مع جملة الإثبات التي تفيد بأنّ البطّة حقيقيّة إلا إذا كنت أعلم **ما الذي** استبعده المتكلّم في ذهنه، في المناسبة التي استخدمها فيها. لذلك، بالطبع، لا

(33) حالة «σοφός» (العالم أو الحكيم) في اليونانيّة على شيء من الأهميّة. ويبدو أنّ أرسطو واجه صعوبات عندما حاول استخدام «σοφός» «بالمطلق» من دون أن يحدّد الحقل الذي تظهر وتُستعمل فيه. قارن أيضًا استعمالات «δεινότης» (المهارة).

يمكن أن تنجح محاولة اكتشاف خاصيّة تتّسم بها جميع الأشياء «الحقيقيّة»، أو التي يمكن اعتبارها «حقيقيّة». ليست وظيفة «حقيقيّ» المساهمة في شكل موجَب في تحديد خصوصيّة أيّ شيء، إنّما دورها استبعاد الطرق التي وفقها يكون الشيء غير حقيقيّ. وهذه الطرق كثيرة عندما يتعلق الأمر بأنواع معيّنة من الأشياء، وهي كفيلة بأن تكون مختلفة باختلاف نوع الأشياء التي نتناولها. إنّ هويّة الوظيفة العامة لـ«حقيقيّ» والتنوّع الهائل في مجموعة من التطبيقات المعيّنة، هما اللّذان يجعلان هذه الكلمة تمتلك سمة محيّرة: ليس لها «دلالة» واحدة ولا دلالات مختلفة. وهذا مصدر التباس.

3ـ ثالثًا، إنّ «حقيقيّ» (كـ«جيّد») **كلمة ذات بعد شموليّ**. وأقصد بذلك أنّها أكثر الكلمات عموميّة وشموليّة ضمن مجموعة كبيرة من كلمات من النوع ذاته، أي كلمات تملك الوظيفة نفسها. وعلى الجانب الموجَب في هذه المجموعة يوجد ـعلى سبيل المثالـ «ملائم» و«أصليّ» و«حيّ» و«حقّ» و«موثوق» و«طبيعيّ»، وعلى الجانب السالب «اصطناعيّ» و«زائف» و«مستعار» و«زور» و«بديل مؤقّت» و«صوريّ» و«مركَّب صناعيّ» و«دمية»، ومن الأسماء «حلم» و«تخيّل» و«سراب» و«هَلوسة»[34]. من الجدير بالذكر هنا، أنّ الكلمات

(34) بالطبع، ليس جميع استعمالات هذه الكلمات من النوع الذي ننظر فيه هنا؛ لكن ليس من الحكمة أيضًا أن نفترض أنّ أيًا من استعمالاتها مختلف **تمامًا** عمّا نذكره، أو غير مرتبط به **البتّة**.

الأقلّ عموميّةً على الجانب الموجَب تتميّز في حالات كثيرة، وبطريقة طبيعيّة، بأنّها تصوَّب في شكل شبه نهائيّ إلى الكلمة المستبعدة: ينزِع كلّ منها إلى الارتباط بواحدة من كلمات الجانب السالب، مقلّلًا بذلك من عدد الاحتمالات(*). إذا قلت إنّني أتمنّى أن يكون في الجامعة مسرح ملائم، فأنا أشير إلى أنّ المسرح المذكور **بديل مؤقّت**، والصور الأصليّة تتعارض مع **الزائفة**، والحرير الطبيعيّ يتعارض مع **الاصطناعيّ**، والذخيرة الحيّة تتعارض مع **الصوريّة**، وما إلى ذلك. من الناحية العمليّة، يرشدنا الاسم المستخدم في الحالة المعيّنة بالطبع إلى موضوع الحالة، ذلك أنّنا نملك، في معظم الأحيان، فكرة مسبقة راسخة عن النواحي التي يمكن أن تجعل من نوع الشيء المذكور في الحالة (أو لا تجعله) «غير حقيقيّ». على سبيل المثال، إذا سألتني: «هل هذا حرير؟»، فعليَّ أنْ أفكّر بما «يتعارض مع اصطناعيّ»، ذلك أنّني أعلم أنّ الحرير من الأشياء التي يمكن تقليدها اصطناعيًّا ببراعة، فلا يخطر ببالي مثلًا أنّنا نتحدّث عن حرير **دمية**[35].

(*) جميع هذه الكلمات تشير إلى تقسيمات راسخة في الثقافة الإنكليزيّة، وعلى وجه الخصوص ثقافة الفترة والمحيط اللّذين عاش فيهما الكاتب. وحاولت ترجمتها بطريقة تقرّبها مما هو معروف في الثقافات العربيّة.

(35) لِمَ لا؟ لأنّ الحرير لا يمكن أن يكون «دمية». نعم، لكن لماذا؟ هل السبب هو أنّ الدمية بالتحديد شيء صغير إلى حدّ كبير ومصنوع لكي نلعب به؟ والماء في قناني البيرة الدمى ليس دمية، إنما هي بيرة **مزعومة**. هل يمكن في واقع الحال أن تحوي دميةٌ آليّة ساعة وتبيّن الوقت بشكل صحيح؟ أنعتبرها عندها ساعة **مصغّرة**؟.

ويثير هذا الموضوع تساؤلات كثيرة، لا يسعني الخوض فيها، تتعلّق بتركيبة رهطَي كلمات «الحقيقيّ» وكلمات «غير الحقيقيّ»، والتمايزات التي يجب إبرازها بين العناصر المكوّنة لها. لماذا، على سبيل المثال، إذا كان شيء ما سكينًا **ملائمة** لتقطيع اللّحم يكون سكين تقطيع لحم حقيقيّة، في حين لا يبدو أن القشدة **الخالصة** هي بطريقة ما قشدة **حقيقيّة**؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن أن يختلف التمييز بين القشدة الحقيقيّة والقشدة المركّبة صناعيًّا مختلفًا عن التمييز بين القشدة الخالصة والقشدة المغشوشة الممزوجة؟ هل يكمن الفرق في أنّ القشدة الممزوجة تبقى، في نهاية المطاف، **قشدة**؟ ولماذا لا نسمّي الأسنان «المستعارة» أسنانًا «اصطناعيّة». لماذا **نفضّل** أن نقول أطراف اصطناعيّة أكثر من أطراف «مستعارة»؟ هل تتميّز الأسنان المستعارة بأنّها، إلى جانب قيامها إلى حدّ كبير بوظيفة الأسنان الحقيقيّة، صُنّعت بإتقان **لننخدع** بشكلها وتبدو حقيقيّة؟ من ناحية أخرى لعلّ الأطراف الاصطناعيّة صنّعت لتأدية وظيفة الأطراف الحقيقيّة، لكن من المستبعد أن نظّنها أطرافًا حقيقيّة، ولم يسعَ مصنّعوها لجعلها تبدو كذلك.

وكما ذكرنا أعلاه، توجد كلمة مشهورة ذات بعد شموليّ وشبيهة إلى حدّ بعيد بـ«حقيقيّ»: «جيّد». فـ«جيّد» هي الأكثر عموميّة ضمن مجموعة كلمات أكثر تحديدًا تشترك معها في تأدية وظيفة عامة هي التعبير عن الاستحسان، إنّما تختلف عناصر المجموعة في ما بينها من حيث مناسبتها سياقات معيّنة أو اندراجها فيها. وممّا يدعو إلى العجب أنّ «حقيقيّ» نفسها تنتمي في بعض استعمالاتها إلى هذا

الرهط ـ وقد استخدم الفلاسفة المِثاليّون كثيرًا هذا الانتماء في مباحثهم. وقد يكون قولنا «هذه سكين لتقطيع اللّحم **حقيقيّة!**» طريقةً في التعبير للقول إنّ «هذه سكين لتقطيع اللّحم جيّدة»[36]. ويُقال أحيانًا عند الحديث عن قصيدة سيّئة، إنّها ليست قصيدة حقيقيّة البتّة، فلا بدّ من بلوغ مستوى مقبول، يجب أن تصل إليه القصيدة **لتستحقّ** اعتبارها حقيقيّة.

4ـ أخيرًا، تنتمي «حقيقيّ» أيضًا إلى رهط من الكلمات كبيرة ومهمّة تمكن تسميتها **كلمات ضابطة**، وهي كلمات يمكّننا استخدامها من ضبط استخدام كلمات أخرى ليصبح مناسبًا للتغيّرات الكثيرة التي تلمّ بالعالم ولا يمكن توقّعها، إنّما تتطلّب استخدام اللّغة. ويمكن تبسيط الوضع كما يلي: في مرحلة ما تملك لغتنا كلمات تتيح لنا أن نقول (إلى حدّ ما) ما نريد أن نقول في معظم الأوضاع الكفيلة (بحسب تقديرنا) بأن تدخل حيّز الوجود. إن المفردات محدودة، ولكنّ الأوضاع الممكنة التي يمكن أن نواجهها ليست محدودة ولا يمكن توقّعها بدقّة. من الناحيّة العمليّة، إذًا، لا بدّ أن تظهر أوضاع جديدة في حين لا تكون مفرداتنا مناسبة بعد للتعامل معها بأسلوب منظَّم ومباشر. لدينا كلمة «خنزير»، على سبيل المثال، ونملك فكرة واضحة أيُّ الحيوانات يمكن أن نلتقي بها وتسميتها «خنزير». إنّما نصادف يومًا نوعًا جديدًا من الحيوانات التي تبدو إلى حدّ كبير كالخنازير

---

(36) في الإنكليزيّة المحكيّة على الأقلّ، يمكن استخدام «جيّد» بمعنى «حقيقيّ، كما في قولنا: «أمّنتُ له مخبأً جيّدًا»، «مخبأً حقيقيًّا»، «مخبأً كما ينبغي».

وتتصرّف مثلها، ولكنّها ليست من كلّ ناحية كالخنازير، بل تختلف عنها نوعًا ما. هنا يمكننا أن نبقى صامتين، لا نعرف ما نقول: لا نريد أن نؤكّد أنّه خنزير ولا أن نقول إنّه ليس كذلك. ويمكننا، إذا توقّعنا أنّنا سنحتاج أحيانًا كثيرة إلى الإشارة إلى هذه المخلوقات الجديدة، ابتكار كلمة جديدة لها. لكن ما يمكن أنْ نفعله، ومن المرجَّح أن نفعله في المرحلة الأولى، هو أن نقول «إنّه شبيه بالخنزير» («شبيه» أهمّ كلمة ضابطة. ويمكن القول أيضًا إنّها أداة مرونة تتيح لنا دائمًا، على الرغم من محدوديّة نطاق مفرداتنا، أن لا نعجز تمامًا عن قول شيء ما). ويمكننا أن نضيف، بعد قولنا عن الحيوان المذكور إنّه شبيه بالخنزير، الملاحظة الآتية: «لكنّه ليس خنزيرًا حقيقيًّا»، أو في شكل محدّد أكثر، كما يقول علماء الطبيعة: «ليس من جنس الخنازير». لنقل إنّ الكلمات أسهم نطلقها على العالم، بذلك تكون الكلمات الضابطة هي التي تحرّرنا من إطلاق الأسهم في خطّ مستقيم وحسب، فنتمكن أحيانًا من استخدام كلمات كـ«خنزير» لإطلاق الأسهم على أهداف تبعد قليلًا عن الخطّ المستقيم البسيط الذي اعتادت أن تتبعه، وبذلك نحصل على المرونة، بالإضافة إلى الدقّة، فبما أنّه يمكنني أن أقول «ليس خنزيرًا حقيقيًّا، ولكنّه شبيه بالخنزير»، ليس من داعٍ للتلاعب بمعنى كلمة «خنزير» بحدّ ذاتها.

قد يسأل أحدهم: هل نحتاج فعلًا إلى «شبيه بـ» لتحقيق هذا الهدف؟ لدينا أدوات مرونة أخرى. فيمكنني أن أقول مثلًا إنّ

حيوانات هذا الجنس الجديد «مائلة إلى الخنزير»، ويمكن أن أسمّيها «تقريبًا خنازير»، أو أن أصفها بأنّها مخلوقات «على نمط الخنازير» (وفق أسلوب يتّبعه بائعو أنواع النبيذ الغريبة). ولكنّ هذه الأدوات، التي لها من دون شكّ مجالاتها، لا يمكن اعتبارها تقوم مقام «شبيه بـ»، وذلك للسبب الآتي: إنّها تزوّدنا بتعابير جديدة تتواجد في مستوى «خنزير» نفسها وحسب، أي إنّ لها وظائفها اللغويّة. فمع أنّها تحلّ لنا المشكلة التي نواجهها فهي توقعنا في مشكلة من النوع ذاته لاحقًا. لنقل إنّ لدينا نوعًا جديدًا من النبيذ، ليس «بورت» لكنّه قريب جدًّا منه، فنسميه «على نمط البورت». لكن ماذا نقول عندما يُنتج أحدهم نبيذًا جديدًا يشبه أيضًا الـ«بورت» لكنّه ليس مماثلًا لما سمّيناه «على نمط البورت»؟ أنسمّيه «على نمط ما على نمط البورت»؟ من المملّ استعمال هذه التسمية، وهي على كلّ حالٍ لن تنتشر. لكن من الممكن أن نقول «شبيه بما على نمط البورت» (ويكون بذلك شبيهًا بالبورت أيضًا). وبهذا لا نُلزم أنفسنا **بكلمة جديدة** قد يتبين لاحقًا، إذا فاجأنا الخمّار مجدّدًا بنبيذ جديد، أنّ استعمالاتها محلّ إشكال. يساعدنا تعبير «شبيه بـ» **عامةً** على معالجة غير المتوقَّع بطريقة لا تتيحها الكلمات المبتكرة **لغرض خاص**.

(لماذا إذًا نحتاج إلى «حقيقيّ» ككلمة ضابطة، كما نحتاج إلى «شبيه بـ»؟ لماذا بالضبط نريد أحيانًا أن نقول «إنّه شبيه بالخنزير»، وأحيانًا «هو ليس خنزيرًا حقيقيًّا»؟ إنّ الإجابة عن هذين السؤالين

في شكل مناسب، تتطلّب مزيدًا من التوضيح لكيفية استخدام كلمة «حقيقيّ» و«معناها»)[37].

نوضح أوّلًا أنْ ليس من مقاييس **عامة** للتمييز بين الحقيقيّ وغير الحقيقيّ. إنّ كيفيّة التمييز ترتبط **بما** يثير مشكلة الفصل بينهما في الحالات المعيّنة التي نعالجها. إضافة إلى ذلك، يمكن أن تتوافر طرق كثيرة مختلفة للتمييز بينهما، حتى عندما نعالج حالات معيّنة من الأشياء (ليس من طريقة **واحدة** ليكون ما نتحدّث عنه «ليس خنزيرًا حقيقيًّا»). إنّ ذلك يعتمد على عدد المفاجآت التي تأتي بها الطبيعة أو الناس وتنوّعها والاحتمالات التي تتيحها، وما سبق وواجهنا من أمور مشابهة. وبالطبع، إذا لم يكن هناك **البتّة** أيّ احتمالات أو مفاجآت، لا تُطرح المسألة: إذا كنّا، بكلّ بساطة، لم نحتج للتمييز بين أيّ شيء من ناحية، على اعتبار أنّه يشبه الخنزير بطريقة ما من دون أن يكون خنزيرًا **حقيقيًّا**، والخنزير من ناحية أخرى، تنتفي وجهة استخدام كلمتَي «خنزير حقيقيّ»، ربّما، كما هو الحال بالنسبة إلى الكلمات «صورة تِلويَّة حقيقية».

مجدّدًا، إنّ المقاييس التي نستخدمها في وقت معيَّن لا يمكن أن تكون نهائية، غير كفيلة بأن تتغيّر. لنفترض أنّ حيوانًا من النوع الذي نسمّيه الآن هرًّا بدأ يومًا ما بالتكلّم. نقول في بداية الأمر، على ما أظنّ،

(37) في النتيجة، لا فائدة البتّة من القول إنّ «حقيقيّ» كلمة **معياريّة** والاكتفاء بذلك، إذ إنّ «معياري» في حدّ ذاتها عامة جدًّا ومبهمة. فكيف هي معياريّة، وبأيّ طريقة؟ من المفترض أن لا تكون معياريّة بالطريقة نفسها التي عليها «جيّد»؟ والفروق هي المهمّة في هذه الحالة.

«هذا هرّ يتكلّم». لكن ليس كلّ الهررة بدأت تتكلّم، فيكون علينا أن نقول إنّ بعض الهررة تتكلّم: نميّز بين الهررة الناطقة والهررة غير الناطقة. ولكن إذا أصبح نطق الهررة أمرًا شائعًا وبدا لنا أنّ التمييز بين الناطقة منها وغير الناطقة مهمّ جدًّا، فقد يؤدّي ذلك إلى اعتبارنا الهرّ الحقيقيّ هو الهرّ الناطق. وينتج من ذلك وجود حالة جديدة نشير إليها بـ«ليس هرًّا حقيقيًّا»: يكون المخلوق فيها كالهرّ الجديد، إلا أنّه غير ناطق.

وبالطبع، لا يمكننا أن نميّز بين «أ» حقيقيّة و«أ» غير حقيقيّة، إلا إذا وجدنا طريقة للقيام بذلك (قد يظنّ البعض أنّ لا حاجة لذكر هذا، لكن يبدو أنّنا نحتاج إليه في الفلسفة). وبتعبير لائق: لا يمكن الحديث عن **التمييز** بين شيئين إذا لم يكن في مقدورنا الفصل بينهما.

الفصل الثامن

نعود إلى آير. قمنا بالاعتراض على اعتقاده، في ما يظهر، بأنّ «حقيقيّ» كلمة يمكن أن نستخدمها كما نشاء، فمع أنّ البعض يقول -على سبيل المثال- إنّ مبنى ما يبقى هو هو أثناء رؤيتنا إياه من مواقع مختلفة، يمكن أن «يفضّل» البعض الآخر «أن يقول» إنّ الشكل الحقيقيّ للمبنى يتغيّر باستمرار. لكن أريد الآن أن أنظر في القسم الأخير من كتابه، وقد عَنْوَنه «الظاهر والواقع الحقيقيّ»(38). ويأخذ على عاتقه في هذا القسم التمييز بين المفهومين المذكورين في عنوانه وفق ما نعرفه في حياتنا العاديّة. وهو يعتبر ذلك، على تقديري، كوصف «لما نفضّل».

يبدأ آير بالتمييز بين «الإدراكات» «المتوهَّمة من حيث النوعيّة» وتلك «المتوهَّمة وجوديًّا». ويقول في شأن الحالة الأولى إنّ «معطيات الحواسّ تُلقي على الأشياء الماديّة صفات لا تملكها فعلًا»، أما في ما يخصّ الحالة الثانية «فالأشياء الماديّة التي تبدو أنّها موجودة لا وجود لها البتّة». ولكن أقلّ ما يقال هو أن هذا التمييز غير واضح. إنّ التعبير «متوهَّمة وجوديًّا» تذكّر القارئ، بطريقة طبيعية

---

(38) Ayer, op. cit., pp. 263-74.

بما يكفي، بحالات يطغى في الواقع على المرء **التوهّم** فيها، فيرى على سبيل المثال واحةً «حيث لا توجد واحة البتّة». ومن البيّن أنّ آير يشير إلى هذا النوع من الحالات. أمّا المركَّب اللّغوي «متوهَّم من حيث النوعيّة»، فمن البيّن أنّ المراد له أنْ ينطبق على حالاتِ الشيء فيها حاضر أمامنا، لكنّ إحدى «صفاته» موضع شكّ. على سبيل المثال يبدو أزرق، لكن هل هو **بالفعل** أزرق؟ ويبدو أنّ هذا الكلام يستلزم أنّ هذين النمطين من الحالات يستنفدان كلّ الحقل المعنيّ. ولكن، هل هما كذلك؟ لنفترض أنني أرى بطّة مصنوعة لجذب البطّ وأعتبرها بطّة حقيقيّة، بـأيّ طريقة من الطرق التي يعتمدها آير يكون «إدراكـي» «متوهَّمًا»؟ ليس من إجابة واضحة. يمكن القول إنّ إدراكـي متوهّم من حيث النوعيّة، أي إنّـه يُلقي على الشيء الماديّ «صفات لا يملكها فعلًا». على سبيل المثال، قد أفترض مخطئًا أنّ الشيء الذي أراه قادر على الوَقْوَقة كالبطّ. لكن يمكن أن نقول أيضًا إنّ إدراكي البطّة المصنوعة متوهّمٌ «وجوديًّا»، إذ إنّ الشيء الماديّ الذي يبدو أنّني أدركه غير موجود: أظنّ أنّ أمامي بطّة حقيقيّة، لكن لا وجود لها. التمييز الذي يقيمه آير يضعنا إذًا أمام احتمالين لا يستبعد الواحد منهما الآخر. يوحي بأنّه ليس هناك سوى احتمالَين: في إحداهما تقتصر المسألة على تحديد ما إذا كان الشيء الذي ندركه فعلًا يملك «الصفة» التي ننسبها إليه، وفي الأخرى على ما إذا كان الشيء الذي يبدو أنّنا ندركه موجود فعلًا. لكنّ كلّ هذا التمييز يتلاشى عندما نطبّقه على حالة البطّة المصنوعة مع الحالات المماثلة الكثيرة؟ يبدو وكأنّ آير في سعيه إلى إقامة

التمييز المذكور، ركَّز انتباهه على الحالات الـ«متوهَّمة» بالفعل، التي يظنّ المرء فيها أنّه يرى شيئًا حيث **لا شيء** فعلًا، وأهمل الحالات الأكثر شيوعًا، التي يظنّ المرء فيها أنّه يرى شيئًا ما حيث يوجد بالفعل شيء **آخر**. ونتيجة لذلك استبعد في نقاشه قسمًا كبيرًا، وعلى الأرجح القسم الأكبر، من المساحة التي ضِمْنها نقوم بالتمييز بين «الظاهر والواقع الحقيقيّ». لقد ناقش باختصار شديد الحالة التي يُعتبر فيها شيء ما موجودًا في حين أنّه غير موجود البتّة، وناقش بإسهاب الحالة التي نفترض فيها امتلاك شيء ما خاصيّةً معيّنة في حين أنّه لا يمتلكها فعلًا، لكنّه لا يُشير إلى الحالات الكثيرة والمتنوّعة التي يُعتبر فيها الشيء شيئًا آخر **غيره**، مثال ذلك اعتبار الماس الزجاجيّ ماسًّا حقيقيًّا. هذه الحالات لا ينطبق عليها في شكل جيّد التمييز بين التوهّم «النوعيّ» والتوهّم «الـوجـوديّ». هـذه هي **بالضبط** علّة هذا التمييز: يقسم الموضوع بطريقة لا تنطبق على عدد كبير من الحالات[39].

ولكنّ آير يأخذ على عاتقه في شكل أساسيّ «تقديم تفسير لاستخدام كلمة «حقيقيّ» في تطبيقاتها على خصائص الأشياء الماديّة». يقول إنّ التمييز بهذا الشأن بين «المتوهَّم» و«الحقيقيّ» «لا يستند إلى وجود فرق بين الصفات التي في أساس معطيات

(39) يمكن القول إنّ حصر آير نقاشه «بالأشياء الماديّة» اعتباطيّ إلى حدّ بعيد، إلا إذا كان يمكنه تصنيف مادة الأغراض، كالحرير والزجاج والذهب والقشدة... وما إلى ذلك، بصفتها أشياء ماديّة، أشكّ بإمكان ذلك. ألا أستطيع أيضًا أن أتساءل: «هل ذلك قوس قزح حقيقيّ»؟

الـحـواسّ»، إذ إنّ معطياتِ حـواسّ بيضاويّةِ الشّكل يمكن، في نهاية المطاف أن «تقدّم» لنا شيئًا بيضاويًّا على أنه بالفعل دائريّ. ويستنتج آير أنّـه لذلك «لا بدّ من أنّ التمييز بينهما»، البيضاوي والدائريّ، «يستند إلى فوارق في علاقاتهما»، أي علاقاتهما بمعطيات حواسّ أخرى.

ويقول آير إنه قد يحاول أحدهم تعريف معطى الحواسّ بأنّه «حامل ميزة الشيء الماديّ ذي الصلة»، ويعلن أنّ معطى الحواسّ هذا هو الـذي يَـرِد «في ما اصطُلح على أنّـه الظروف المفضّلة». لكنّ آير يعترض على ذلك من منطلقين. أوّلًا، إنّ «هذه الظروف المفضّلة ليست هي نفسها لكلّ نوعٍ من الأشياء الماديّة»[40] وثانيًا، من المؤكّد أنّ علينا تبرير ضرورة اختيار ظروف معينة واعتبارها «مفضّلة». ثمّ يعمد آير إلى الإسهاب في الحديث عن هذه المسألة. يقول إنّ «معطيات الحواسّ المَحْظيّة»، أي تلك التي تقدّم «الصفات الحقيقيّة» للأشياء الماديّة، «هي العناصر التي نعتبر أنّه يمكن الركون إليها أكثر من غيرها في المجموعات التي تنتمي إليها، بمعنى أنّها الأكبر قيمة من حيث هي مصادر للتوقّع». ويضيف سمات يعتبرها مهمّة، هي: «الاطّراد المحسوس»، وإمكان القياس. لكن في شأن هذا أيضًا يرى أنّ **القيمة التوقّعيّة** هي التي تحدّد ما هو الواقع الحقيقيّ. على سبيل المثال، إذا كنتُ قريبًا جدًّا من شيء، أو بعيدًا جدًّا عنه، فأنا لست في موقع جيّد لأتوقّع «كيف سيبدو» من مواقع للرؤية أخرى، بينما إن نظرت إليه من مسافة أكثر توسّطًا، سيمكنني أن

(40) من اللافت أنّ آير يعتبر هذا اعتراضًا.

أتوقّع في شكل جيّد «كيف سيبدو من» مسافة أقرب أو أبعد (ليس من الواضح تمامًا عن أيّ خصوصيّة للشيء يتحدّث هنا، لكن يبدو أنّ الشكل هو المقصود). ويتابع آير احتجاجه قائلًا إنّ «الشكل الحقيقيّ» هو الشكل الذي تبدو عليه الأشياء من مسافة معتدلة. فإذا نظرتُ إلى شيء وأنا أضع نظارات سوداء، من الصعب أن أقدّر كيف سيبدو لونه عندما أنزع نظاراتي، إذ إنّني لا أرى عبرها «اللّون الحقيقيّ» للشيء.

لكنّ ما يقوله آير ليس تفسيرًا **عامًّا** وافيًا وإنْ حصرنا الأمر في الجزء الصغير من استخدام «حقيقيّ» الذي تناوله آير (المسألة المهمّة هي أنّه في الواقع لا وجود لتفسير عام، وآير يسعى وراء سراب). لننظر في بعض المسائل المتعلّقة بـ«لون» حقيقيّ. هناك حالات كثيرة بهذا الشأن ـ سبق أن ذكرنا بعضها ـ لم ينظر آير في نوعها، واكتفى بالتعميم انطلاقًا من مثال واحد. على سبيل المثال: «ليس هذا لون شعرها الحقيقيّ». لمَ لا؟ لأنّنا نرى شعرها الآن في ظرف لا يمكن الركون إليه فنحسن التوقّع؟ لأنّ لون شعرها لا يبدو الآن «متمايزًا في المشهد» عن المكوّنات الأخرى في حقل حواسّي؟ لا، هذا ليس لونه الحقيقيّ لأنّها صبغته. أو لنفترض أنّني وضعتُ وردةً من النوع الأبيض في وعاء لون الماء فيه أخضر، ويبدو الآن في أوراقها خضار شاحب: أقول «بالطبع ليس هذا لونها الحقيقيّ». لماذا أقول ذلك؟ أستطيع، في نهاية المطاف، أن أقوم بكلّ التوقّعات المقبولة لما ستبدو عليه الوردة العيّنة في مختلف الظروف، لكنّ الدافع وراء قولي إنّ الأخضر الشاحب ليس لونها الحقيقيّ ليس له علاقة بذلك.

كلّ ما في الأمر هو أنّ اللّون الطبيعيّ لهذه الوردة هو الأبيض. وهناك حالات تناقض عقيدة آير من دون أن تخضع لتعديل مصطنع. إذا نظرت عن قربٍ إلى قطعة قماش، قد أرى فيها طراز خيوط متشابكة من الأسود والأبيض. ويمكنني القول إنّها ستبدو رماديّة إذا نظرت إليها من مواقع أخرى، إذا نظرت إليها عن بعد بضعة أذرع قد تبدو رماديّة. وقد لا يكون في مقدوري أن أتوقّع أنّ اقترابي منها سيجعلها تبدو سوداء وبيضاء. لكن على الرغم من كلّ ذلك، نقول إنّ لونها رماديّ. وماذا في شأن **المَذاق**؟ إذا قدمت كأسًا لشخص غير معتاد على شرب النبيذ، وقال إنّه مرّ، قد أعترض قائلًا «هو في الحقيقة ليس مـرًّا»، ولا أعني بذلك أن وصفه بالمرارة لا يصلح كمنطلق للتوقّع، إنّما أقترح عليه أن يتذوّقه أكثر بشيء من التأنّي، وسيجد أنّه ليس مثل الأشياء المرّة وأنّ ردّة فعله الأولى، التي ربّما نتفهّمها، غير مناسبة.

ولكن، كما سبق وقلت، المشكلة المبدئيّة في تفسير آير لاستخدام «حقيقيّ» هو أنّه يحاول إعطاء تفسير واحد أو تفسيرين، إن أخذنا بالاعتبار ملاحظاته الروتينيّة عن التوهّم «الوجوديّ». في الواقع، إنّ ما يقوله ليس بعامة صحيحًا، حتى في شأن «اللّون الحقيقيّ»، ولا شك في أنّه لا يساعدنا البتّة في الحديث عن اللآلِئ الحقيقيّة والبطّات الحقيقيّة والقشدة الحقيقيّة والساعات الحقيقيّة والروايات الحقيقيّة، وما إلى ذلك. كلّ هذه الاستعمالات لكلمة «حقيقيّ» يُهملها آير في شكل تام. آمل أنّه قد أصبح من الواضح لماذا نجد في البحث عن تفسير واحد وعام لاستخدام كلمة «حقيقيّ» خروجًا عن الصواب،

ولن أعود إلى ذلك. لكنّني أريد أن أشدّد على الضرر الكبير الذي يُحدثه المُضيّ في تفسير استخدام كلمة من دون النظر بجديّة سوى في جزء بسيط من السياقات التي في الواقع تُستعمل فيها. في حالة آير، يبدو أنّ ما يشجّعه على المضيّ في مشروعه المؤذي هو ميله أصلًا إلى الاعتقاد بأنّ المساحة المدروسة تمكن قسمتها بعناية، وبطريقة تستنفد محتواها، إلى قسمين.

الفصل التاسع

لعلّ القارئ يتذكّر أنّ ما دفعنا إلى هذه المناقشة الطويلة لطبيعة الواقع الحقيقيّ هو مقطع «يقوّم» فيه آير احتجاج التخيّل ويستنتج أنّ القضيّة التي تطرحها هذه الطبيعة ليست وقائعيّة، بل لسانيّة. وبيّنت في الفصول السابقة أنّ طريقته في الوصول إلى هذا الاستنتاج تدلّ على أنّه غير مقتنع به، فاحتجاجه يستند إلى عقيدة مفادها أنّ «الوقائع الإمبيريقية» الحقيقيّة تتناول، **في الواقع**، دائمًا «المظاهر المحسوسة»، وأن التغاير بين الملحوظات المعلنة في شأن «الأشياء الماديّة» ليس سوى **تغايرٍ** في أساليب الكلام، إذ إنّ الوقائع التي من المقصود أن تُرجِع إليها هذه التعابير تتناول «الظواهر»، وليس من وقائع حقيقيّة سوى الظواهر. ولكن، أيًّا كان موقف آير الحقيقيّ، تضعنا أقواله أمام تساؤل لسانيّ: هل **علينا القول** إنّ الموجودات التي ندركها مباشرةً معطيات حواسّ؟ مع العلم أنّ احتجاج التخيّل لا يوفّر حججًا تحملنا على تبنّي هذا الطرح. لذلك يأخذ آير على عاتقه في ما يلي ذلك في كتابه، تقديم حجج إضافيّة لدعم طرحه. ونتناول الآن القسم[41] الذي يحوي هذه الحجج، وعنوانه «ماهيّة معطيات الحواسّ».

---

(41) Ayer, op. cit., pp. 19-28.

يقول آير إنّنا «إذا لم نستخدم الكلمات إلا بطريقة تجعلنا نقول إنّ رؤيتنا شيئًا ما أو لمسه أو إدراكه بطريقة أخرى، يترتّب عليها القول إنه موجود فعلًا، وإنّ هناك شيئًا ما يملك الميزة التي يظهر أنّ الشيء يتّسم بها، يكون علينا إنكار وجود إدراكات متوهَّمة أو القبول بأنّه من الخطأ التحدّث عن الموجودات التي ندركها وكأنّها دائمًا أشياء ماديّة». ولكنّنا في الواقع لا نستخدم الكلمات بهذه الطريقة. «إذا قلت إنّني أرى عودًا يبدو ملتويًا، فقولي لا يستلزم اعتبار أيّ شيء حقيقيّ ملتويًا... وإذا تخيّلت ازدواجًا في الرؤية وقلت إنني أدرك ورقتَين لا يستلزم ذلك اقتناعي بوجود ورقتين. ولكن يمكن القول إنّه لا بدَّ من أنّ الورقتين موجودتان بمعنى ما لأنني أدركتهما، وإنْ ليس باعتبارهما من الأشياء الماديّة. والجواب على هذا الاعتراض هو أنّه يستند إلى سوء فهم الطريقة التي استخدم بها كلمة 'أدرك' فأنا أستخدمها هنا بطريقة تجعل قولنا إنّنا ندرك شيئًا ما لا يترتّب عليه بأيّ معنى كان أنّه فعلًا موجود. وهذا الاستعمال لكلمة 'إدراك' صحيح تمامًا ومألوف».

لكنّ آير يتابع قائلًا «هناك أيضًا استعمال آخر صحيح ومألوف لكلمة 'أدرك'، ومفاده أنّ قولنا في شأن شيء إنّه مُدرك يستلزم وجوده»، وأنّني إذا استخدمت الكلمة «وفق هذه الدلالة» في حالة الرؤية المزدوجة، عليَّ أن أقول «ظننتُ أنّ ما أدركه ورقتين، لكن ما أدركته فعلًا ورقة واحدة». و«إذا استخدمت 'إدراك' وفق دلالة مألوفة معيّنة، يمكن القول إنّني فعلًا رأيتُ ورقتين، وإذا استخدمتها وفق دلالة أخرى، تمّ أيضًا الاصطلاح عليها، فلا بدّ من القول إنني

أرى ورقة واحدة». «ليس من مشكلة، ما دمنا نُبقي على التمييز بين الاستعمالين»[42].

كذلك يمكن أن يقول أحدهم «إنّـه يرى نجمًا بعيدًا أكبر من الأرض»، ويمكن أن يقول إنّه «يرى في الواقع بقعة فضيّة ليست أكبر من قطعة الخمسة دراهم». هاتان الملحوظتان، يقول آير، ليستا متساوقتين. ذلك أنّه **في دلالة** من دلالات «أرى»، «من الضروريّ أن يوجد فعلًا ما نراه، ولكن ليس من الضروريّ أن يملك الصفات التي يبدو أنّه يتّسم بها». **وفق هذه الدلالة**، يرى الشخص المذكور نجمًا ضخمًا، إنّما وفق **دلالة أخرى** ليس من الممكن أن يبدو أيّ شيء يتّسم بصفات لا يملكها فعلًا، ولكن أيضًا ليس من الضروريّ أن يكون المرئيّ موجودًا»، **وبهذا** المعنى يمكن أن يكون الشخص المذكور مصيبًا عندما يقول إنّ ما يراه ليس أكبر من قطعة نقديّة».

لكن ماذا في شأن معطيات الحواسّ؟ في هذه المرحلة يذكرها آير بطريقة نفصّلها في ما يلي: قد يقرّر بعض الفلاسفة «استخدام كلمة 'رأى'، أو أيّ كلمة أخرى تدلّ على أنساق إدراك، للإرجاع إلى تجارب متوهّمة وأخرى حقيقيّة»، ويمكن **أيضًا** استخدام هذه الكلمات «بطريقة تستوجب أن يوجد فعلًا كلّ ما يُرى أو يُجرَّب بطريقة محسوسة، وأن يمتلك فعلًا الخصائص التي يظهر أنّه يتّسم

(42) يعتقد برايس (Price) أنّ «أدرك» ملتبسة، أي لها معنيان. راجع *Perception*, p. 23:

«من الممكن أن نُدرك ما ليس موجودًا... ولكن في دلالة أخرى لـ'أدرك' أقرب إلى اللّغة المحكيّة العاديّة، من المستحيل أن ندرك ما لا وجود له».

بها» (يمكن القول إنّ هذا خروج على الصواب). لكن من الطبيعيّ أن يكتشفوا أنّ «ما تتمّ تجربته» هو دائمًا شيء ماديّ، ففي الأوضاع «المتوهّمة»، إمّا أن يكون الشيء المعنيّ غير «موجودٍ فعلًا» أو أنّه لا «يملك فعلًا الخصائص التي يظهر أنّه يتّسم بها». وعندها، يبدو أنّهم -بدل إعادة النظر في استخدامهم «رأى»- يقرّرون القول إنّ «ما نختبره» في الأوضاع «المتوهَّمة» هو **معطى حواسّ**. ثمّ يجدون أنّه من المناسب، بحسب آير، «توسيع هذا الاستعمال ليشمل كلّ الحالات»، وذلك من منطلق قديم ومألوف مفاده أن لا فرق «نوعيًّا» بين «الإدراكات المتوهَّمة والحقيقيّة». ويقول آير إنّه يمكن القبول بذلك على اعتبار أنّه قاعدة لغويّة. وبذلك نصل إلى الاستنتاج أنّنا في جميع حالات إدراك الموجودات، ما نعيه مباشرة هو معطيات الحواسّ وليس الأشياء الماديّة». ويضيف آير إنّ هذا التدبير لا يجسّد «أيّ اكتشاف وقائعيّ»، فما هو سوى توصية باستخدام «صياغة لغويّة جديدة». وهو مستعدّ لتبنّي هذه التوصية. ووفق قوله أيضًا، إنّها «لا تضيف في حدّ ذاتها شيئًا إلى معرفتنا في شأن الوقائع الإمبيريقية، ولا حتى تساعدنا على التعبير عن شيء لا يسعنا التعبير عنه من دونها». جلّ ما في الأمر هو أنّها تتيح لنا التعبير عن الوقائع المألوفة **بطريقة أوضح ومناسبة أكثر من غيرها**» (التشديد من عندي).

من الواضح أنّ جزءًا مهمًّا، أو على الأقلّ بارزًا، من الاحتجاج الذي يقود إلى الاستنتاج المذكور يكمن في الادّعاء القائل إنّ لـ«أدرك» والأفعال الأخرى التي تُشير إلى أنساق الإدراك **دلالات**

مختلفة، وكلّها (أو **بعضها**؟») «صحيح ومألوف»[43] وسنبيّن في حينه ما العلاقة بين هذه الدعوى والاحتجاج الذي سننظر فيه، أما الآن فأريد أوّلًا الخوض في المنطلقات التي تستند إليها والتساؤل عمّا إذا كانت متينة الأساس.

لننظر إذًا في الأمثلة التي يستعرض فيها آير هذه الدلالات المختلفة. أوّلًا، الحالة القديمة المألوفة، أي العصا المغمورة بالماء. يقول آير: «إذا رأيت عصًا تبدو ملتوية، لا يستلزم ذلك وجود أيّ شيء ملتوٍ فعلًا». هذا صحيح، لكن على ماذا يدلّ ذلك؟ من البيّن أنّ **المقصود** أنّه يدلّ على وجود **دلالة** لـ«رأى» مفادها أنّ القول إننا رأينا شيئًا ما لا يترتّب عليه اعتباره «موجودًا وأنّ شيئًا ما يملك بالفعل الميزة التي يظهر أنّ الشيء يتّسم بها». ولكن، من المؤكّد أنّ المثال المذكور لا يدلّ على ذلك البتّة. كلّ ما **يدلّ عليه** هو أنّ المقولة بأكملها «أرى عصًا تبدو ملتوية» لا يترتّب عليها أنّ شيئًا ما ملتوٍ بالفعل. والأمر كذلك بالاستناد إلى دلالة تُستعمل هنا وفقها «أرى»، مع العلم أنّ اللجوء إليها خطوة إضافية لم يتمّ تبريرها. وفي الواقع، عندما نفكّر في أمر هذه الخطوة، لا نكتشف أنّه لا يمكن الدفاع عنها وحسب، ولكنها بالتأكيد خطأ. وذلك أنّنا إذا كان علينا انتقاء جزء من المقولة لاعتباره ما تمّ الاستناد إليه للقول إنّه لا يترتّب

---

(43) لأكون محقًّا، عليَّ أن أكرّر هنا أنّ أمورًا كثيرة تغيّرت منذ أن كتب آير كتابه. كانت العقائد بشأن الدلالات المختلفة لـ«أدرك» شائعة جدًّا في العقد أو العقدين اللّذين سبقا أوان تحريره الكتاب. وليس من المفاجئ أن يكون قد اعتبرها من المسلّمات الشائعة آنذاك. ولا شكّ عندي في أنّه لو كان يكتب اليوم لكانت مواقفه قد اختلفت.

على المقولة وجود أي شيء ملتوٍ بالفعل، فمن المؤكّد أنّنا سنختار المركَّب اللّغويّ «يبدو ملتويًا». فمهما كان رأينا في **دلالات** «رأى»، كلّنا نعلم أنّ ما يبدو ملتويًا قد لا **يكون** بالفعل كذلك.

أمّا المثال الثاني فغير فعّال، وفي غير محلّه، ولأسباب بسيطة. يقول آير: «إذا قلتُ إنّ أحدهم يشعر بضغط على ساقه، لا أستبعد بالضرورة أن تكون ساقه مبتورة». ولكن، لماذا نفسّر ذلك بالإشارة إلى **إحدى دلالات** «شعَرَ»؟ لماذا لا نقول، على سبيل المثال، إنّ التعبير «ضغط على ساقه» يمكن أن يُستخدم أحيانًا للإشارة إلى ما يشعر به أحدهم وإنْ كانت ساقه في واقع الأمر مبتورة؟ وحتى يبدو لي أنّ القول إنّ التعبير «ضغط على ساقه» يملك هنا دلالة خاصة أمرٌ مشكوك فيه، ولكن قول ذلك ليس أسوأ، لا بل هو في الواقع أفضل من قولنا إنّ «شعَرَ» تملك دلالة خاصة.

أمّا المثال الثالث، أي ازدواج الرؤية، فمعالجته أعسَر. يقول آير في هذا الخصوص: «إذا قلتُ إنّني أدرك ورقتين، لا حاجة بأن يستلزم قولي وجود ورقتين بالفعل». وفي رأيي لا يكون ذلك صائبًا إلا إذا أضفنا إليه بعض التحديدات. أفترض أنّه من الصواب القول إنّي إذا كنت أعرف أنّني أعاني من ازدواج الرؤية، يمكنني أن أقول «إنني أدرك ورقتين» من دون أن أعني بذلك أنّه يوجد فعلًا ورقتان. ولكنّ مقولتي تستلزم وجود ورقتين، بمعنى أنّ أيّ شخص لم يطّلع على الظروف الخاصة للحالة سيفترض في شكل طبيعيّ ووفق ما ينبغي، بالاستناد إلى مقولتي، أنّني أعتقد بوجود ورقتين. ولكن يمكننا التوافق على أنّني عندما أقول «إنّني أدرك ورقتين» فقد لا أقصد أنّه

يوجد فعلًا ورقتان أمامي، إذ إنني قد أكون على علم بأنّ ما أدركه غير صحيح. إلى هذا الحدّ الأمر مقبول، لكنّ في الجملة اللاحقة يغيّر آير بعض الكلمات. يقول: «إذا كان ما ندركه فعلًا ورقتان»، فليس من الضروريّ أن يكون من الصحيح أن هناك ورقتان. من المؤكّد أنّ قوله هذا خطأ. في الواقع، إنّ ما يجب أن **لا** نقوله في حالة الرؤية المزدوجة هو «**إنّ المُدرَك بالفعل** ورقتان»، لأنّ كَوني «أدرك ورقتين» لا يعني بالضرورة وجود اثنتين.

لكن يمكن أن يتساءل البعض: إن كنّا تنازلنا إلى درجة أنّنا برّرنا لآير ما يقوله، بأنّنا قلنا إن أيًا كانت الحال التي يقال فيها «تُدرَك بالفعل»، فقد قبلنا بأنّه يمكنني -وفق ما ينبغي- القول «إنني أدرك ورقتين»، ونحن نعلم أن لا وجود لورقتين أمامي. وبما أنّ ممّا لا شكّ فيه أنّنا يمكن **أيضًا** أن نستخدم «المُدرَك بالفعل» بطريقة تستلزم **الوجود** الفعلي لورقتين، أليس علينا القبول بوجود معنَيين لـ«أدرك»؟

لا، ليس علينا القبول. ليست المعطيات اللّغويّة المقدّمة هنا كافية للوصول إلى هذه النتيجة، فلو كان لـ«أدرك» بالفعل **معنيان**، لكان من الطبيعيّ أن نتوقّع ورود أيّ من المعنَيين في جميع التركيبات اللّغويّة التي تدخل فيها، ولكن في الواقع، وإنْ لم تكن ثمة حاجة لِأن تعني «أدرك ورقتين» أنّه توجد ورقتان، يبدو **أنّ** «تمَّ إدراك ورقتين بالفعل» **لا** تتماشى مع وجود ورقة واحدة فقط. لذلك، على ما يبدو، من الأفضل أن نقول إنّ مستلزمات «أدرك» تختلف باختلاف السياق بدل القول بوجود **معين** لـ«أدرك». لكنّ الأهمّ من ذلك هو أنّ الرؤية المزدوجة حالة جدّ **استثنائيّة**، فعلينا مطّ الاستعمال العاديّ لنتمكّن

من أخذها بالاعتبار، فبما أنّني -في هذا الوضع الاستثنائيّ- أرى ورقتين على الرغم من وجود ورقة واحدة، فقد أريد أن أقول «إنّني أدرك ورقتين»، **لأنّني لا أجد عبارة أفضل**، ولعلمي أيضًا بأنّ هذه الكلمات ليست بالفعل والتمام مناسبة للوضع. لكنّ وجود وضع استثنائيّ يحملني على استخدام كلمات مناسبة بالدرجة الأولى لوضع اعتياديّ مختلف، ليس بكافٍ للدلالة على وجود **معنَيَين** اعتياديّين («صحيحَين ومألوفَين») مختلفين في شكل عام للكلمات التي أستخدمها، أو لأيّ كلمة منها، فحصول أمر غير عاديّ ومحيّر، كالرؤية المزدوجة، يسمح في الحدّ الأقصى بالقول إنّ علينا أحيانًا مطّ الاستعمال العاديّ لأخذ الأوضاع الاستثنائيّة بالاعتبار، ولذلك غير مقبول قول آير أنْ «لا مشكلة ما دمنا نحافظ على الفصل بين الاستعمالَين»، فليس من مبرّر للقول بوجود **استعمالَين**، أو «لا مشكلة» ما دمنا نعي **الظروف الخاصة** بالحالة.

قد أشير، في أثناء زيارتي إلى حديقة حيوانات، إلى أحد الحيوانات وأقول: «هذا أسد»، ويمكنني أيضًا أن أشير إلى صورة فوتوغرافيّة في ألبوم وأقول: «هذا أسد». هل يبيّن ذلك أنّ كلمة «أسد» لها **دلالتان**: دلالة حيوان معيّن ودلالة صورة حيوان معيّن؟ طبعًا لا. ولكي لا نطيل في الحديث عن هذه الحالة، أقول إنّه يمكنني أن أستخدم في وضع ما كلمات مناسبة بالدرجة الأولى لحالة أخرى، ولا يثير ذلك أيّ مشكلة ما دامت ظروف الاستخدام معروفة.

في الواقع، من غير الصحيح أنني في حالة الرؤية المزدوجة ليس أمامي سوى مطّ الاستعمال العاديّ لـ«أدرك ورقتين»، كما هو مذكور

أعلاه. بالطبع يمكنني أن ألجأ إلى ذلك، لكن يوجد تعبير آخر كان على آير أن يذكره، وهو «أرى الورقة مزدوجة»، ويمكنني أيضًا أن أقول: «أراها وكأنّها مزدوجة».

لننظر الآن في حالة الرجل الذي يرى نجمًا، فشرح آير هذه الحالة محيّر جدًا. تذكرون أنّنا افترضنا أنّ الرجل المذكور يصرّح بمقولتين: (أ) «أرى نجمًا بعيدًا أكبر من الأرض»، و(ب) «أرى بقعة فضيّة ليست أكبر من قطعة الخمسة دراهم» في الإجابة عن سؤال عما يراه. والملاحظة الأولى التي يوردها آير هي قوله «إنّ ما يميل المستمع إلى فعله هو استنتاج أنّ إحدى الجملتين الموجبتين خطأ. ولماذا يجب أن تكون واحدة فقط خطأ؟ قد يميل أحدهم إلى قول ذلك إذا كان لا يعلم شيئًا البتّة عن علم الفَلك، أي إذا كان يعتبر أنّ البقع الفضيّة في السماء لا يمكن أن تكون بالفعل نجومًا أكبر من الأرض، أو يعتبر ـعكس ذلكـ أنّ شيئًا ما أكبر من الأرض وبعيد عنها، لا يمكن أن يُرى بالفعل وكأنه بقعة فضيّة. لكنّ معظمنا يعرف أنّ النجوم كبيرة، وكبيرة جدًّا، وأنّها بعيدة، وبعيدة جدًّا، ويعرف كيف **تبدو** للعين المجرّدة المحكومة بقوانين الأرض. على الأقلّ نعرف شيئًا ما عمّا تبدو **عليه**. لذلك لا أجد البتّة أيّ مبرّر للقول إنه سيراودنا اعتبار «رؤية نجم ضخم» فكرةً لا تتماشى مع «رؤية بقعة فضيّة». ألسنا مستعدين تمامًا للقول إنّ البقعة الفضيّة هي نجم، وإنّ هذا الأمر صحيح؟

ولكن قد لا تكون هذه الملاحظة مهمّة، لأنّه من المفاجئ أنّ آير يقول إنّ هذه الفكرة تراودنا ويقول أيضًا إنّ علينا مقاومتها. ويوافق

على أنّ التصريحين اللذين يصدران عن الرجل المذكور أعلاه ليسا بالفعل غير متماشيين أحدهما مع الآخر. ويضيف في شرحه لذلك قائلًا إنّه من الشائع استخدام «كلمة 'أرى' وكلمة 'أدرك' بدلالتين مختلفتين». في «إحدى» الدلالتين، من الصحيح القول إنّ الرجل يرى نجمًا، وفي «الدلالة» الأخرى من الصحيح أنّه يرى بقعة فضيّة. ما هما هاتان الدلالتان؟

يقول آير في ما يخصّ «الدلالة المرتبطة باستطاعة الرجل رؤية نجم»، إنّه «من الضروريّ أن يكون ما يراه بالفعل موجودًا، لكن ليس من الضروريّ أن يملك الصفات التي يظهر أنّه يحملها». من المرجّح أن لا بأس بقول ذلك، مع أنّه -في السياق الذي جاء فيه- لا يخلو من الغموض. يمكننا أن نقبل بقوله «من الضروريّ أنْ يوجد ما نراه بالفعل». تكمن المشكلة في الشرط الثاني («ليس من الضروريّ أن يملك الصفات التي يظهر أنّه يحملها»)، فليس من الواضح ما هي -في المثال المذكور- «الصفات التي» من المفترض أن «يظهر أنّه يحملها». يوحي التوجّه العام للنقاش بأنّ المقصود هو **الحجم**. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فنحن أمام الصعوبة الآتية: ليس من إنسان عاقل سيحاول الإجابة عن السؤال الآتي في شأن نجم: «ما هو الحجم الذي يظهر أنّه **عليه**؟». قد يقول «إنّه يبدو صغيرًا جدًّا»، لكن من العبثيّ القول إنّ ذلك يعني أنّه يبدو كما لو **أنّه** صغير جدًّا، أي يظهر **أنّه** صغير جدًّا. في حالة شيء كالنجم، بيننا وبينه مسافة هائلة، لا يمكن أن يقال عند النظر إليه «الحجم الذي يظهر أنّه عليه»، إذ لا يمكن إبداء هذا النوع من التخمين في شأن حجمه. ليس من

عاقل يقول إنّه «بالاستناد إلى ما يظهر عليه هو أكبر (أو أصغر) من الأرض»، لأنّ المظاهر -في الواقع- لا تساعد البتّة على تشكيل حكم كهذا، وإن عامًّا. ولكنّنا قد نتمكّن من ترقيع الأمور بتعديل المثال. من المعروف أنّ النجوم تومِض. وبالاستناد إلى ذلك يمكن القول إنّ **الظاهر** أنّها تضيء في شكل متقطّع وغير منتظم ولامتواصل. ولذلك، إذا كنّا نعرف أنّ النجوم تضيء فعلًا في شكل غير متواصل، وكنّا على استعداد للقول إنّنا نرى نجومًا، فيمكن استنتاج أننا حتمًا لا نشترط أن يملك ما نراه «الصفات التي يظهر أنّه يحملها».

لننظر الآن في «الدلالة» الثانية التي يذكرها آير. يقول «في دلالة أخرى يستطيع الرجل أن يقول عن حقّ إنّ ما يراه ليس أكبر من قطعة الخمسة دراهم، فليس من الممكن أنْ يبدو لنا شيء ما يحمل صفات لا يملكها بالفعل، وليس -من ناحية أخرى- من الضروريّ أن يكون ما نراه موجودًا بالفعل». ولو كانت هذه الدلالة الثانية موجودة، لكان من الممكن أن تكون «دلالة أخرى» لـ«أرى»، لكن **لا** وجود «للدلالة» الثانية هذه. إذا قال أحدهم: «أرى بقعة فضيّة»، **فبالطبع** «يستلزم» قوله أنّ تكون البقعة موجودة وأنّ هناك بقعة. وإذا لم يكن هناك أيّ بقعة في السماء المظلمة التي ينظر إليها، إذا كان هذا الجزء من السماء خاليًا، فمن المؤكّد أنّه **لا** يرى فيه بقعة فضيّة. ولا طائل في قوله «حسنًا! قد تكون هذه المنطقة من السماء خالية تمامًا، لكنّ قولي إنّني أرى بقعة فضيّة صحيح، وذلك لأنّني أستخدم 'أرى' وفق دلالة مفادها أن لا حاجة لوجود ما أراه». وربّما يظنّ البعض أنّني لم أنصف آير في قولي إنّه لا حاجة لأن تكون البقعة التي يراها الرجل

«موجودة فعلًا»، وإنّه لم يقصد أنّه يمكن بكلّ بساطة أن لا توجد بقعة مرئيّة، وإنّه يقصد أن لا حاجة لأن «توجد بالفعل»، أي أن تشغل مساحة معينة من المكان الفيزيائيّ، كما هو حال النجوم. لكنّ هذا غير صحيح، فمن المؤكّد أنّ آير يعني ما ذكرت أنّه يعني. لعلّكم تتذكرون أنّه قال في مقطع سابق، وبوضوح لا يقبل الشكّ، إنّه يوجد استعمال «صحيح ومألوف» لـ«أدرك»، ومفاده أنّ «قولنا عن شيء أنّه مدرك، لا يترتّب عليه، **بأيّ معنى كان**، القول إنّه موجود». وكلّ ما يمكن القول في شأن جملة آير هذه هو أنها **لا تحتمل عدّة تفسيرات**[44].

والسمة الثانية في ما يرى آير أنّه معنى «أرى» لا يقلّ غرابة عن ذلك. يقول في «دلالة» «رأى» في حالة الرجل الذي يرى بقعة فضيّة: «ليس من الممكن أنْ يبدو أنّ شيئًا ما يحمل صفات لا يملكها فعلًا». هنا أيضًا، ليس من الواضح تمامًا ما هي الصفات المقصودة. لكن يبدو وكأنّ آير يشير إلى «الصفة» التي مفادها أنّ البقعة **ليست أكبر من قطعة الخمسة دراهم**. من المؤكّد أنّ في ذلك شيئًا من العبثيّة. تذكّروا أنّنا نتحدّث هنا عن **البقعة** وليس عن النجم. هل يمكن أن نتساءل بجدّية عمّا إذا كانت البقعة فعلًا أكبر من الخمسة دراهم، أو تبدو أنّها

(44) ماذا بشأن رؤية أشباح؟ إذا قلت إنّ ابنة عمي جوزفين رأت مرّة شبحًا، وحتى لو تابعت قائلًا إنّني «لا أصدّق أنّ الأشباح موجودة»، أيًّا كان معنى هذا القول، فلا يمكنني بعد ذلك أن أقول إنّ الأشباح غير موجودة **بأيّ معنى من المعاني**، لأنّ هناك بمعنى **ما** هذا الشبح الذي رأته جوزفين. إذا أردت الإصرار على أنّها غير موجودة **بأيّ معنى من المعاني**، فلا يسعني أن أقول إنّ أحدهم رأى واحدًا، وعليّ عندها أن أقول إنّه يظنّ أنّه رأى شبحًا، إنّه يبدو أنّه رأى واحدًا... أو ما إلى ذلك.

ليست أكبر من الخمسة دراهم؟ ما هو الفرق الممكن بين الاحتمالَين المفترضَين؟ إنّ قولنا «ليست أكبر من الخمسة دراهـم» لا يعدو كونه، في نهاية المطاف، وصفًا تقريبيًّا لما تبدو عليه. ولكن إذا فكّرنا بـ«صفة» يمكن جدّيًا نسبتها إلى البقعة ـ كأن نقول مثلًا إنّ لونها يميل إلى الزهريّ ـ عندها نستنتج مجدّدًا أن لا وجود للدلالة التي ينسبها آير لـ«رأى»، ذلك أنّه بالطبع من الممكن عندما يشاهد أحدهم ليلًا بقعة في السماء أنْ يرى ـ بسبب مشكلة في عينيه على سبيل المثال ـ بدل اللّون الفعليّ، أي المائل إلى الزهريّ، لونًا مائلًا إلى الرماديّ. والطريقة الوحيدة التي يمكن اللّجوء إليها ليظهر أنّه لا يمكن أن يبدو أنّ شيئًا ما مرئيًّا يحمل صفة لا يملكها فعلًا، هي التركيز على تعبير مماثل لـ«ليس أكبر من قطعة الخمسة دراهم». لكن في هذه الحالة لا يكمن سبب الاستحالة في الدلالة التي استخدمت وفقها «رأى»، إنّما في عبثيّة اعتبار «ليس أكبر من الخمسة دراهـم» (في السياق المذكور) صفة يمكن أن يكون ثمّة معنى للتمييز بين القول بوجودها الفعليّ وبين أنّها تبدو موجودة. في الواقع، كما أنّه لا توجد أيّ دلالة لـ«رأى» تسمح بالقول إنّه لا حاجة لأن «يوجد ما نراه بأيّ شكل من الأشكال»، كذلك لا وجود لدلالة لـ«أرى» ـ أكانت الدلالة الأوّلى نفسها أم غيرها[45] ـ تفيد بأنّه من المستحيل «أن يبدوَ أنّ ما نراه يحمل

(45) في الواقع، من الصعب جدًّا أنْ نفهم كيف أنّ آير ظنّ أنّه يصف حتى دلالة واحدةً لـ«رأى» في خضمّ كلّ هذه الشروط. فكيف يمكن أن يُقال في مقطع واحد: «لا بدّ أنّه يملك الصفات التي يبدو أنّه يحملها»، و«يمكن أن لا يوجد»؟ ما الذي، إذًا، يملك الصفات التي يبدو أنّه يحملها؟

صفات لا يملكها فعلًا». بالطبع لا أنكر أنّنا نستطيع اعتباطيًّا نسبة الاستعمالين المذكورين إلى «رأى»، مع انّني لا ارى حاجة لذلك. لكن علينا أن نتذكّر أنّ آير يدّعي أنّه يصف دلالات «أرى» التي تُعتبر «صحيحة»، وحتى «مألوفة».

انتهينا من عرض الأمثلة التي يذكرها آير. ويظهر أنّ أيًّا منها لا يدعم الفكرة القائلة إنّ «أدرك» و«رأى» وسواهما تملك «دلالات» مختلفة. أحد الأمثلة ـ الرؤية المزدوجة ـ يدلّ على أنه يمكن استخدام الصياغة العاديّة للكلمات في الأوضاع الاستثنائيّة من دون أن يكون **المقصود بها** مطابقًا لدلالاتها العاديّة، وهذا على أيّ حالٍ أمر متوقّع. وقولنا في شأن من يعاني من حالة سكر إنّه «يرى جرذانًا زهريّة» مثال إضافيّ على ذلك، إذ لا نعني في هذه الحالة أنّ هناك فعلًا (كما في الوضع الاعتياديّ) جرذانًا زهريّة حيّةً يراها. لكن من المؤكّد أنّ هذا التوسّع في الكلمات الاعتياديّة في الأوضاع الاستثنائيّة لا يضيف إلى دلالاتها **دلالات** خاصة، ولا دلالات «صحيحة ومألوفة» البتّة. أمّا الأمثلة المتبقية، فهي غير مناسبة لمسألة تعدّد دلالات الكلمات المذكورة، أو ـ كما في مثال النجم وفق ما يفصّله آير ـ تضيف دلالات من المؤكّد أنّها غير موجودة.

أين الخطأ، إذًا؟ في رأيي إنّ الخطأ يكمن في الجزء الآتي: يلاحظ آير أنّه ـ في الأحوال الاعتياديّة على الأقلّ ـ توجد إجابات كثيرة مختلفة عن السؤال «ما الذي يُدركه فلان؟»، وأنّ هذه الإجابات يمكن أن تكون كلّها صحيحة ويتماشى بعضها مع بعض، وهو محقّ في ذلك، لكنّه يقفز إلى استنتاج أنّه لا بدّ من أن تملك «أدرك»

«دلالات» مختلفة، وإلا كيف يمكن أن **تتعدّد** الإجابات **الصحيحة** عن السؤال المطروح؟ لكن ليس هذا التفسير للوقائع اللّسانيّة هو الذي ينبغي اعتماده، وكلّ ما في الأمر هو أنّ ما «ندركه» يمكن وصفه وتصنيفه وتبيان خصائصه وتسميته بطرق كثيرة مختلفة. إذا ما سُئلتُ: «ما الذي ركلتَه؟»، يمكنني أن أجيب: «ركلتُ قطعة خشب مطليّة»، أو «ركلت الباب الخارجيّ لبيت جونز». كِلتا الإجابتين يمكن أن تكون صحيحةً. لكن هل يبرّر ذلك القول إنّ «ركـل» استُخدمت بمعنيين مختلفين؟ من البيّن أنّ الأمر ليس كذلك. يمكن وصف ما ركلتُه ـوفق «دلالة» واحدة لـ«ركل» في معناها العاديّـ بأنّه قطعة خشب مطليّة أو الباب الخارجيّ لبيت جونز، فقطعة الخشب المعنيّة هي باب بيت جونز. كذلك يمكن أن أقول «أرى بقعة فضيّة» أو «أرى نجمًا ضخمًا»، فما أراه يمكن أن نصفه بأنّه بقعة فضيّة أو نتبيّن أنّه نجم كبير جدًّا، فالبقعة المعنيّة **هي** نجم كبير جدًّا[46].

لنفترض أنّك سألتني: «ماذا رأيتَ هذا الصباح؟». قد أجيب: «رأيت رجلًا حَلَق ذقنه في أوكسفورد»، أو أقول «رأيت رجلًا وُلِدَ في القدس»، من دون أن تكون الإجابة الأولى أصحّ من الثانية، مع أنّهما يُرجعان إلى المناسبة ذاتها. هل ينجم عن ذلك أنّني بالضرورة أستخدم «رأى» بمعنيين مختلفين؟ طبعًا لا. من البيّن أنّ أمرين صحيحين في شأن الرجل الذي رأيته: (أ) أنّه حلق ذقنه في

(46) بالطبع، لا ينجم عن ذلك أنّنا نتحدّث كما ينبغي عندما نقول إنّ «نجمًا ضخمًا هو بقعة». يمكنني أن أقول «هذه النقطة البيضاء في الأفق هي بيتي»، لكنّ هذا لا يتيح استنتاج أنّني أسكن في نقطة بيضاء.

أوكسفورد و(ب) أنّه قد ولد في أحد الأعوام السابقة في القدس. ومن المؤكّد أنني أستطيع أن أشير من دون لبس إلى إحدى الواقعتين في معرض قولي إنّي رأيته. وإذا كان هناك أيّ التباس فليس مصدره كلمة «رأيت».

لنفترض أنني أنظر من خلال التلسكوب، وسألتني: «ماذا ترى؟»، قد أجيب: (1) «بقعة برّاقة»، (2) «نجم»، (3) «الشِّعرى اليمانيّة»، (4) «الصورة في مرآة التلسكوب الرابعة عشرة». قد تكون كلّ هذه الإجابات صحيحة تمامًا. هل نحن أمام دلالات مختلفة لـ«رأى»؟ أربع دلالات مختلفة؟ طبعًا لا، فالصورة في المرآة الرابعة عشرة من التلسكوب بقعة برّاقة، والبقعة نجم، والنجم هو الشِّعرى اليمانيّة، ويمكنني أن أقول في شكل صحيح ومن دون أي التباس إنّي أرى أيًّا من الأشياء المذكورة، أما اختيار واحدة منها فيرتبط بالظروف المتعلّقة بالحالة التي يتناولها الكلام، على سبيل المثال يرتبط بنوع الإجابة التي أتوقّع أن تهمّ المخاطب، أو بما أعرف، أو مدى جرأتي على إبداء رأيي (قد أريد أن أتحاشى الالتزام بأحد الاحتمالات: قد يكون ما أشاهده كوكبًا لا نجمًا، وقد يكون منكب الجوزاء لا الشِّعرى اليمانيّة، أو ربّما يحوي التلسكوب اثنتي عشرة مرآة فقط).

«رأيت رجلًا يبدو كمن لا شأن له ويرتدي بنطالًا أسود»، و«رأيت هتلر»: أتحوي كلّ جملة معنًى مختلفًا لـ«رأى»؟ بالطبع لا.

وهذه الواقعة ـ أي أنّه يمكننا عادة وصف ما نراه أو تبيّنه أو تصنيفه بطرق كثيرة مختلفة ترتبط أحيانًا بدرجة المخاطرة بالتصريح بشيء

ما- تجعل البحث عن الدلالات المختلفة لـ«رأى» أمرًا غير ضروريّ ومُضلِّلًا، وهي تدلّ أيضًا -في شكل إضافيّ- على خطأ الفلاسفة الذين قالوا بوجود إجابة **واحدة** صحيحة عن السؤال «ماذا ترى؟»: «هو جزء من سطح شيء ما» على سبيل المثال، فأنا أستطيع أن أرى جزءًا من سطح شيء ما، السطح الأعلى لطاولة على سبيل المثال، وبالطبع يمكن أن أرى الطاولة إذا كنت في موقع يسمح لي بذلك (طاولة طعام، طاولة من خشب الماهوغاني، طاولة مدير البنك الذي أتعامل معه... وما إلى ذلك)، ويمكنني أيضًا أن أقول إنّني أراها. وما يقترح الفلاسفة في شأن سطح الأشياء فيه إساءة كبيرة لاستخدام كلمة «سطح»، ولا يقتصر ذلك على الخطأ المجانيّ في قولهم إنّنا دائمًا لا نرى من الأشياء سوى **سطحها**، فمن الخطأ أيضًا القول إنّه من اللازم أن **يكون** لكلّ شيء سطح. فأين هو بالضبط سطح الهرّ، وما هو؟ وما الحاجة لقولهم «جزء من»؟ إذا وضع أحدهم أمامي ورقة بحيث أراها بأكملها، فأنا أسيء بالمجّان استخدام الكلمات إذا قلت إنني لا أرى «سوى جزءٍ» من الورقة، متذرّعًا بأنني لا أرى (بالطبع) سوى جهة منها.

ولا بدّ هنا من الإشارة إلى مسألة أخرى، وإن باختصار. على الرغم من أن لا مبرّر كافيًا للقول إنّ «أدرك» («رأى» وما إلى ذلك) تملك **دلالات** مختلفة، فإن واقع كوننا نستطيع وصف ما ندركه بطرق مختلفة، لا يستنفد القضيّة المطروحة. عندما نرى شيئًا ما، لا يقتصر الأمر على وجود طرق عديدة **للتحدّث** عمّا نراه، لكن يمكن أيضًا أن نراه **بطرق مختلفة**، أي رؤيته في شكل **مختلف**. تعبّر عن هذا الاحتمال صيغة «رأى... كـ...». ولقد درسه علماء النفس،

وفتغنشتاين (Wittgenstein)، بجديّة، لكنّ الفلاسفة الذين كتبوا عن الإدراك لم يولوه أيّ اهتمام يُذكر. ولا شك في أنّ الحالات الأوضح في هذا الإطار هي الرسوم أو الخطاطات (كرسم البطّة-الأرنب عند فتغنشتاين) التي تمّ تحضيرها بطريقة تتيح رؤيتها بطرق مختلفة -كبطّة أو كأرنب، كمقوّس أو مجوّف... وما إلى ذلك. ولكن يمكن القول أيضًا إنّ هذه الظاهرة ترد بطريقة طبيعيّة. يرى الجنديّ التسلسل المعقّد لأجزاء الاستعراض العسكريّ بطريقة مختلفة عن شخص لا يعرف شيئًا عن التدريبات العسكريّة. وقد يرى الرسّام، أو فئة محدّدة من الرسامين، مشهدًا معيّنًا بطريقة مختلفة عن شخص غير ملمّ بتقنيّات التمثيل التصويريّ. لذلك، فإنّ أسباب الحديث عن الأشياء بطرق مختلفة لا تقتصر في أغلب الأحيان على فوارق في المعرفة أو رهافة التمييز أو الجرأة على إبداء الرأي أو الاهتمام بهذا الجانب أو ذاك من مجمل الوضع، إذ يمكن أن يكون السبب أنّنا نرى ما نراه بطريقة مختلفة: نرى أنّه هذا وليس ذاك. وأحيانًا قد لا توجد طريقة **صحيحة واحدة** للتحدّث عمّا نراه، نظرًا إلى وجود مبرّر إضافيّ مفاده أنّه لا توجد **طريقة واحدة صحيحة** لرؤيته[47]. والجدير بالذكر أنّ

(47) هل نرى الأشياء **بشكل** اعتياديّ كما هي **بالفعل**؟ هل هذا الأمر إيجابيّ، وقد يحاول عالم النفس تفسيره؟ أميل إلى مقاومة هذه الطريقة في التحدّث، إذ إنّ تعبير «رأى كـ...» يُستخدم في **حالات خاصة**. نقول أحيانًا إنّنا نرى **شخصًا** «كما هو بالفعل» -أو «بألوانه الحقيقيّة»، لكن لا يعدو هذا الاستعمال إمّا أن يكون (أ) توسّعًا في استخدام «رأى»، أو حتى استعارة، (ب) أو **ينحصر** استخدامه بالحديث عن الأشخاص، أو (ت) هو حالة خاصة تنتمي إلى مجال ضيّق. أيُمكننا مثلًا أن نقول إنّنا نرى علب كبريت بألوانها الحقيقيّة؟

عددًا من الأمثلة التي تحدثّنا عنها في سياقات أخرى تتيح استخدام صيغة «رأى... كـ...»، فبدل أن نقول إنّه بالنسبة إلى العين المجرّدة يبدو النجم البعيد مشابهًا لبقعة شديدة الصغر، أو يظهر كبقعة شديدة الصغر، يمكننا أن نقول إنّه **يُرى كأنّه** بقعة شديدة الصغر، وبدل أن يقول المشاهدون في قاعة ما: يظهر أنّ المرأة (التي غطّت رأسها بكيس أسود) من دون رأس، أو تبدو شبيهة بإمرأة من دون رأس، يمكنهم القول إنّها **تُرى كأنّها** امرأة من دون رأس.

أمّا الآن، فعلينا العودة إلى النظر في ما تبقّى من الاحتجاج الفلسفيّ. لعلّكم تذكرون أنّ الجزء الأكبر من «إدخال» آير «معطيات الحواسّ» في احتجاجه يشكّل محاولات لإقامة الدليل على الطرح القائل إنّه توجد دلالات مختلفة -اثنتين أو ربّما أكثر- لـ«أدرك» وأفعال الإدراك الأخرى. ودافعتُ أعلاه عن الطرح القائل إن لا مبرّر البتّة لافتراض وجود هذه الدلالات المختلفة. وقد يكون من المتوقّع أنّ هذا الأمر أساسيّ بالنسبة إلى احتجاج آير، لكن من الملفت أنّه في تقديريّ ليس كذلك. من المؤكّد أنّه يقدّم احتجاجه و**كأنّه** يتمحور حول العقيدة القائلة بتعدّد «دلالات» أفعال الإدراك، ولكنّ احتجاجه ليس كذلك.

تذكرون أنّ الطريقة التي يتمّ بها، في نهاية المطاف «إدخال» معطيات الحواسّ هي كالآتي: يُقال إنّ الفلاسفة قرّروا استخدام «أدرك» («رأى»... وما إلى ذلك) بطريقة تتيح اعتبار «ما يُرى أو يتمّ اختباره بالحواسّ لا بدّ أن يوجد فعلًا ولا بدّ أن يمتلك الخصائص التي يظهر أنّه يحملها». في الواقع، ليست هذه هي الطريقة العاديّة

التي تُستخدم وفقها «أدرك» («رأى»... وما إلى ذلك)، ولا حتّى أيّ من استعمالات هذه الكلمة التي يصفها آير بالـ«صحيحة والمألوفة». ما هي إلا طريقة خاصة لاستخدام هذه الكلمات، اخترعها الفلاسفة. بعد أن قرّروا استخدام الكلمات المذكورة بهذه الطريقة، من الطبيعيّ أن يكتشفوا أنّ الاستعمالات التي أقحموها لا تنطبق على «الأشياء المادّية»، إذ إنّ الأشياء المادّية لا تمتلك دائمًا الخصائص التي يظهر أنّها تحملها، وقد تبدو موجودة وهي ليست بالفعل كذلك. فقلائل هم الفلاسفة الذين تجرّؤوا على إنكار إدراكنا الأشياء المادّية بأيّ معنى من دلالات هذه الكلمة، ولا مهرب من تسمية شيء آخر، غير الأشياء المادّية، يكون هو ما ندركه في الدلالة الفلسفيّة الخاصة لهذه الكلمة. ما الذي يفي بالغرض هنا؟ الإجابة هي: معطيات الحواسّ.

من الملاحظ، في تلك المرحلة من المناورات (أي في شكل أساسي عند ابتكار «دلالات» جديدة تمامًا)، أنّ العقيدة القائلة إنّ هناك في الاستعمالات غير الفلسفيّة «دلالات» مختلفة لـ«أدرك»، لم تقم بعد بالدور المنوط بها. فما هو دورها؟ بحسب آير (وبرايس) إنّها تحثّ الفلاسفة على السعي لابتكار دلالة خاصة بهم[48]. وما يدفعهم إلى هذا الابتكار هو، بحسب آير، «تحاشي ضروب الالتباس هذه». لكنّي أقول إنّ تحاشي الالتباس ليس

---

(48) للأمانة العلميّة نقول إنّ برايس (Price) يعتبر أنّ وجود هذه المعاني المختلفة دافع لابتكار **مصطلحات** خاصة. راجع *Perception*, p. 24: «في هذا الوضع، الطريقة الآمنة الوحيدة هي تحاشي كلمة 'أدرك' من دون العودة عن ذلك».

الدافع الحقيقيّ، إذ لا تأثير في الواقع لانعدام وجوده. إنّ دافعهم هو التوصّل إلى إنتاج جنس من التصريحات **غير القابلة للتَخطِئة** -هذا هو صلب القضيّة بأجمعها. وأهميّة الدلالة المبتكرة لـ«أدرك» هو أنّها تتيح للمتكلّم أن يقول أُدركُ كذا وكذا **من دون أن يكون** من الممكن اعتباره مخطئًا، إذ إنّ ما يُدرك -بحسب تعريف آير للكلمة- **يجب أن** يوجد و**يجب أن** يكون وفق ما يظهر عليه. لا بدّ من النظر في كلّ ذلك.

الفصل العاشر

إنّ السعي وراء ما هو غير قابل للتخطئة من أكبر الهموم في تاريخ الفلسفة. وهذا السعي كان واسع الانتشار في الفلسفة القديمة، وبخاصة عند أفلاطون، ثم جاء ديكارت فأحياه بقوة، وتبعته في ذلك أجيال كثيرة. ولا شك في أنّ أسباب التمسك به كثيرة وهو يتّخذ عددًا كبيرًا من الأشكال. ومن الطبيعي أن لا نتمكّن من الخوض الآن في كل التفاصيل. ويبدو في بعض الحالات أنّ الدافع، في إطار مقارن، هو التعطّش إلى شيء ما **أكيد بالمطلق**. ومن الصعب جدًّا الوصول إلى ذلك الشيء إذا بحثنا عنه بطريقة تجعل من غير الممكن اعتباره مطلقًا. وفي حالات أخرى، ربما حالة أفلاطون، يظهر أنّ السعي وراءه هو **الصحيح دائمًا**. أما في الحالة التي نعرضها، والمرتبطة مباشرة بخطاب ديكارت، فيزيد الأمور تعقيدًا اعتماد عقيدة عامة موضوعها المعرفة. ومن المؤكّد أنّ المعرفة، وليس الإدراك، هي ما يهمّ فعلًا هؤلاء الفلاسفة. وفي ما يخصّ آير، يظهر ذلك في عنوان كتابه، وفي النصّ أيضًا في شكل متكرّر. ويهتمّ برايس بالوقائع المرتبطة بالإدراك في شكل جديّ أكثر من آير، ويلحظها أكثر. ولكن، على الرغم من ذلك، يكاد لا يَطرح سؤاله الأول: «ما ماهية **رؤية** شيء ما؟»، حتى يقول: «لا تخلو رؤيتي لحبّة بندورة من شكوكٍ كثيرة».

ويوحي ذلك أنّه هو أيضًا يهتمّ بما **لا يمكن الشك فيه** أكثر من اهتمامه بماهية المُشاهدة.

باختصار، إنّ عقيدة المعرفة، المعرفة «الإمبيريقية»، تملك **أسسًا**. إنها بنية نصل إلى طبقاتها العليا من خلال الاستنتاجات (inferences)، وأُسسها هي **المعطيات** التي يستند إليها الاستنتاج (من المؤكّد، على ما يظهر، أنّ هذه المعطيات هي معطيات الحواسّ). لكنّ مشكلة الاستنتاجات هي أنها قد تخطِئ، فكلما تقدمنا خطوة قد تكون مخطئة. لذلك -هذا ما تقوله العقيدة- للوصول إلى الطبقات العليا في بنية المعرفة علينا أن نتساءل عن احتمال الخطأ، أي عمّا إذا كان هناك ما **يمكن التشكيك** فيه. وحيث تكون الإجابة بأنّه يمكن التشكيك، لا نكون على مستوى أساس العقيدة. أما إذا كانت الإجابة بأن التشكيك غير ممكن، فيكون المطروح موجودًا في طبقة **المعطيات**: لا مجال للخطأ. فإذا أردنا أن نجد المعطيات، الأسس، فما علينا سوى البحث **عمّا هو غير قابل للتخطئة**.

بالطبع إنّ عرض آير هذه القضية القديمة يتّسم بالجدّة (أو على الأقل كان كذلك عندما كتبه) وذو طابع لسانيّ، فهو يعترض في شكل مستمر على كتابات برايس وآخرين لمعالجتهم مسائل يعتبرها لغوية بصفتها مسائل تخصّ الوقائع. ولكن التجديد النسبيّ، كما رأينا في كتابات آير، لا يمنعه من الموافقة على كلّ الأساطير والأخطاء القديمة التي تحويها البراهين التقليدية. وكذلك رأينا أيضا أنّه ليس من الصحيح القول إنّ آير نفسه كان مقتنعًا بأنّ المسائل المطروحة هي بالفعل لغوية، علمًا أنّ عقيدته المعلنة نصَّت على ذلك. وأخيرًا،

سنرى أدناه أنّ توسيع قوله إنّ المسائل المطروحة لغوية يقوده إلى اقتراف عدد من الأخطاء الخطيرة.

وأودّ قبل الشروع في ذلك أن أتناول بكلمة التناقض بين منظور آير الرسميّ ومنظوره الفعليّ. ولقد كشفنا عن ذلك باختصار في الفصل الثاني من هذا الكتاب، في إطار المنظور المدهش القائل إنّه ليس من وقائع حقيقية في شأن «الأشياء المادية»: يمكننا أن نقول ما نشاء عن **هذه الأخيرة**، إذ إنّ الوقائع الوحيدة الموجودة فعلًا هي عن «الظواهر»، «المظاهر المحسوسة». وهنا يعود إلى الواجهة الاعتقاد أن لا **وجود** فعليًّا سوى للمعطيات المحسوسة. ويظهر هذا الاعتقاد في شكل بارز ووضوح أكبر في الفصل الأخير ذي العنوان المعبِّر: «تشكيل الأشياء المحسوسة» («مم تتألّف الأشياء المحسوسة؟»). يقول آير، على سبيل المثال: «في ما يخصّ الاعتقاد بـ«وحدة» الأشياء المحسوسة و«جوهريتها»، سأبيّن أنّه يصحّ اعتبارها لا تزيد عن كونها مجموعة علاقاتٍ تُنسب إلى معطيات محسوسة مرئيّة وملموسة نشاهدها، **في الواقع**، في تجربتنا. وسأبيّن **أنّ وجود** هذه العلاقات بين المعطيات المحسوسة ـ**وهو واقعة عرضيّة**ـ هو وحده الذي يجعل **من المفيد وصف** مسار تجربتنا من منطلق وجود الأشياء المادية وسلوكها» (التشديد من عندي). ويُضيف: «يمكنني أن أصف ما سأقوم به بأنّه تبيان المبادئ العامة التي «نبني» بالاستناد إليها ـويبدأ البناء **من المعطيات المحسوسة التي نملكها**ـ عالم الأشياء المحسوسة». بالطبع إنّ تفسيره الرسميّ هذه الملاحظات ومثيلاتها هو أنّها، بالمعنى

الدقيق، تتناول العلاقات المنطقية التي تقوم بين لغتين مختلفتين: «لغة المعطيات المحسوسة» و«لغة الموجودات المادية»، فيجب أن لا تُفهم بحرفيتها فيُعتبر أنها تتناول وجود شيء ما. لكنّ الأمر لا يقتصر على أنّه يتبيّن من حديث آير أحيانًا وكأنّ معطيات الحواسّ وحدها موجودة وأنّ «الأشياء المادية» ليست سوى «بِنى» معقّدة من المعطيات- معطيات الحواسّ. ومن الواضح أنّه يعتبر ذلك صحيحًا، فهو يعتبر، من دون أيّ تشكيك، أنّ وجود معطيات الحواسّ هي وحدها التي تقدّم «بيّنات» تجريبيّة، ولهذا السبب «لا شكّ في أنّ كلّ عبارة تُرجِع إلى شيء مادي يمكن التعبير عنها من منطلق معطيات الحواسّ. هذا إن كانت تحمل معنى من منظور تجريبيّ» (التشديد من عندي مجددًا). ويعني ذلك أنه لم تتمّ أبدًا معالجة السؤال الرسمي: ما هي الصلات الممكنة بين هاتين «اللغتين» باعتباره حقًا سؤالًا مفتوحًا. يقول إنّه يجب ان يكون من الممكن، بطريقة ما، «اختزال» لغة الشيء الماديّ إلى لغة معطيات الحواسّ. لماذا؟ لأنّنا في الواقع، بحسب آير، لا نملك «موارد» أخرى غير معطيات الحواسّ.

لكن يحسن بنا أن نوضح أكثر قليلًا عقيدة «اللغتين هذه». قام جدل بين آير وكارناب في شأن هذه المسألة. ومن المفيد أن نستعرض النقاش الذي دار بينهما[49].

جاء في عقيدة كارناب بهذا الشأن، أنّ الجُمل (المشروعة) التقريرية تنقسم، عندما لا تكون تحليلية، إلى مجموعتين (ويعترض

---

(49) Ayer, op. cit., pp. 84-92, 113-14.

آير على جزء من هذا الطرح). تتألف الأولى من جُمَل «تجريبية يمكن اختبارها»، والثانية من «جمل المُعايَنة»، ويسمّيها أيضًا «جمل مراسميّة». وبحسب تلخيص آير لذلك، تنتمي أيّ جملة إلى المجموعة الأولى إذا ـوفقط إذاـ كان من الممكن «أن نستخلص منها إحدى جمل المُعاينة وفق قواعد اللّغة المعتمدة». ويقول كارناب بخصوص جمل المُعايَنة (أ) إنّ اعتبارها **صحيحة** مسألة اصطلاحية في الأساس، وليس علينا سوى التأكّد من أنّ بعضها ينسجم مع بعض بحيث يكون متن مجموع الجمل يتّصف بالتساوق الداخلي (ب) وإنّه لا يهمّ بعد ذلك أيّ جملة نعتبرها جملة مُعايَنة، إذ إنّ «أيّ جملة عن الماديّ تنتمي إلى الجزء الفيزيائيّ من المنظومة اللغوية يمكن أن تشكّل في الظروف المناسبة جملة مُعايَنة».

ولا يوافق آير على هاتين الفكرتين. يقول في شأن المسألة الأولى، بحماس وعن حقّ، إنْ كان أيّ شيء نقوله يحوي تصريحًا صحيحًا (أو مخطئًا) عن العالم الذي نعيش فيه، فلا بدّ من أنْ توجد أشياء نقولها يحدّد صحّتها (أو خطأها) واقع غير لغويّ. فلا يمكن أن يقتصر تقويم كلّ ما نقوله على درجة تساوقه مع مجمل أقوالنا.

أما بالنسبة إلى الفكرة الثانية، فموقف آير غير واضح البتّة. يعتبر ـوتبدو مقولته منطقية إلى حدّ معقولـ أنّ الجمل الوحيدة التي يمكن فعلًا اعتبارها «جمل مُعايَنة» هي تلك التي تسجّل «أحوالًا تمكن مُعاينتها». ولكن أيّ نوع من الجمل ينطبق عليه ذلك، أو كما يقول آير: هل من الممكن «تحديد فئة العبارات التي يمكن التحقّق منها مباشرةً»؟ المشكلة أنّه لا يجيب عن هذا السؤال في شكل

واضح. يقول أوّلًا إنّ الأمر يتعلّق باللغة التي نعبّر بها عن العبارة». ومن البديهي أن العبارات التي تتناول معطيات الحواسّ ليست موضع شكّ فعلي. «من ناحية أخرى، عندما ندرّس لغة إنكليزية لطفلٍ، نفترض أنّه يمكن التحقّق مباشرةً من العبارات التي تتناول الأشياء المادّية». نعم، ربّما نفترض ذلك، لكن هل هذا الافتراض صحيح؟ يبدو أنّ آير يعتبر أحيانًا أننا بطريقة أو بأخرى محقّون في افتراضنا، لكن من الصعب أنّ نتبيّن ما يجعله يؤكّد ذلك، فهو (بالإضافة إلى أنّه يميل إلى القول إنّ الوقائع الفعليّة الوحيدة هي التي تتناول معطيات الحواسّ، كما أشرنا أعلاه) يعتبر -ككارناب (Carnap)- أنّ جمل المُعايَنة هي **المرحلة الأخيرة** من سيرورة التحقّق. ويكرّر آير عدّة مرّات القول إنّنا نحتاج إلى التحقّق من العبارات التي تتناول «الأشياء المادية»، إنّما ليس من الممكن بلوغ أي «تحقّق نهائي» في شأنها. فإذا كان آير يرفض القول إنّ العبارات التي **لا يمكن** التحقّق منها نهائيًّا يمكن التحقّق منها مباشرةً لتكون **المرحلة الأخيرة** من سيرورة التحقّق، فبالتأكيد لا يسعه القول إنّ العبارات التي تتناول الأشياء المادية يمكن أن تكون «جُمَل المُعايَنة». وفي الحقيقة، تدلّ النزعة العامة في احتجاجه، والبِنية الداخلية لهذا الأخير، على أنّه يرفض قول ذلك. ويمكن القول، بتعابير يستخدمها كارناب، إنّ آير يعتقد أنّ العبارات التي تتناول «الأشياء المادية» «**يمكن** اختبارها تجريبيًّا»، والعبارات التي تتناول معطيات الحواسّ هي من «جُمل المعاينة»: لا يمكن التحقق النهائي من عناصر المجموعة الأولى، بينما عناصر المجموعة الثانية **غير قابلة للتخطئة**.

ونظر الآن في مدى صحّة كلّ هذه المقولات. سبق وقلنا إنّ آير، على عكس كارناب، محقّ في ما يقوله عن العلاقة بين الجمل والواقع غير اللغوي، فاعتبار أن لا أهميّة لشيء سوى تساوق الجُمَل بعضها مع بعض هو فعلًا أمرٌ غريب. أمّا في ما يخصّ المسألة الثانية، فأقلّ ما يمكن أن يُقال هو أنّ رأي كارناب أقرب إلى الصحيح من رأي آير. وبالفعل، لا وجود لفئة فرعية خاصة من الجمل تسمح بالتحقّق من جمل أخرى، أو تكون بيّنات دالة على وجودها، أو تتميز بأنها غير قابلة للتخطئة. ولكن كارناب أيضًا ليس مصيبًا **تمامًا في شأن** ذلك، إذ إننا إذا نظرنا في سبب اعتباره مصيبًا إلى حدّ ما، نجد أنّه هو وآير مخطئان في ما يخصّ المسألة الأهمّ في موضوعنا.

المسألة باختصار كالآتي: يبدو عامة من المسلّم به في أيامنا هذه، أننا لو اخترنا أيّ مجموعة من الجمل (أو العبارات[50]، لاستخدام مصطلح آير) صيغت في شكل جيّد بلغة معينة، فلا شك في أنّه تمكن قسمتها إلى صحيحة ومخطئة، وذلك أنّ (بعد وضع الجُمل التي تسمى «تحليليّة» جانبًا) أسباب اعتبار الجمل صحيحة أو مخطئة لا تنحصر **بماهيتها** ولا بما **تعنيه** وحسب، إنما أيضًا في شكل عام بظروف الإدلاء بها، فالجمل ليست صحيحة أو مخطئة **في حدّ ذاتها**.

---

(50) إنّ المقطع الذي يشرح فيه آير استخدامه هذا المصطلح (ص 102) يجعل **النقطة الأساسية** بالتحديد أكثر غموضًا، إذ إنّه (أ) يشير بـ«عبارة» إلى فئة من الجمل لها كلّها **المعنى ذاته**، وإنّه (ب) بناءً على ذلك يصف العبارات، وليس الجمل، بأنّها صحيحة أو خطأ. ولكن طبعًا معرفتنا **بمعنى** الجملة **لا** يجعلنا قادرين على القول إنّها صحيحة أو خطأ، وما يمكن أن نقول عنه إنّه صحيح أو خطأ **ليس** «العبارة» كما يعرّفها آير.

ولهذا السبب، من الواضح إذا أمعنا في التفكير، أنّه لا يمكن انتقاء مجموعة من الجمل تكون بيّنات لغيرها، وليس من جمل «يمكن اختبارها» أو هي «غير قابلة للتخطئة». مجدّدًا، إنّ نوع الجمل التي تصلح بيّنات لغيرها يعتمد على الظروف المحيطة بكلّ حالة. لا وجود لأي نوع من الجمل تُعتبر **في حدّ ذاتها** مَورد بيّنات، بالطريقة ذاتها التي لا يوجد نوع من الجمل يدلّ **في ذاته** على التفاجؤ، أو الشكّ، أو التأكّد، أو انعدام التخطِئة، أو الصواب. إنّ كارناب محقّ إذًا في قوله إنّه لا وجود لنوع معيَّن من الجمل **يجب** اعتباره بيّنات تدلّ على صحة جمل أخرى، لكنّه مخطئ في افتراضه أنّ **أيّ** نوع من الجمل **يمكن** أن يُستخدم بيّنات لجمل أخرى. ولا تكمن المشكلة في كيفية القيام بذلك، إنما في أن ذلك غير ممكن أصلًا. وبذلك يكون آير أيضًا مخطئًا في قوله (وهو فعلًا يعتقد ذلك) إنّ الجمل التي تصلح بيّنات لغيرها هي دائمًا جمل معطيات الحواسّ، وفي أنّه يجب اختيار **هذه الأخيرة** لتقوم بالدور المذكور.

ويبدو أنّ الاعتقاد بوجود نوع أو شكل من الجمل التي هي بحدّ ذاتها غير قابلة للتخطئة أو تشكّل بيّنات لغيرها، شائع إلى درجة أنّه يستلزم المزيد من الحجج الداحضة. نتناول أوّلًا انعدام إمكان التخطِئَة. يبدأ الاحتجاج على ما يبدو من ملاحظة وجود جُمل تنطوي على مجازفة في القول تجعلنا نتوسّع في المعرفة، فإذا قلتُ مثلًا: «هذا الشِّعْرى اليمانيّة»، أكون مخطئًا إن لم يكن النجم الذي أشير إليه هو الشِّعْرى اليمانيّة، أما إذا قلتُ: «هذا نجم» ولم يكن الشِّعْرى اليمانيّة، لا أقع في الخطأ. وإذا لم يكن نجمًا وقلتُ: «يبدو كأنه نجمٌ»، فلا أقع

في المقدار ذاته من الخطأ... وهكذا دوالَيك. ويؤدي هذا النوع من التحليل، على ما يبدو، إلى نشوء فكرة إمكان وجود نوع من الجمل لا أجازف **البتّة** عند الإدلاء بها، فلا يتخطّى التزامي الحدّ الأدنى. وبذلك **لا شيء** يمكن أن يدلّ على ارتكابي خطأ، وتكون جملتي «غير قابلة للتخطئة».

لكن في الحقيقة لا يمكن الوصول أبدًا إلى هذا الهدف المثالي. لا يوجد ولا يمكن أن يوجد أيّ نوع من الجمل لا يمكن تعديلها بعد التصريح بها أو العدول عن تبنّيها. وآير نفسه، على الرغم من أنّه يوافق على اعتبار معطيات الحواسّ غير قابلة للتخطئَة، يشير إلى احتمالٍ لا تكون فيه هذه المعطيات كذلك. يقول إنّ المتكلّم، مهما صغُر التزامه بما يصرّح به، قد ينطق **بكلمات لم يقصدها**، ثمّ يضطرّ إلى الاعتراف بخطئه. لكنّ آير يسخر من هذا الاحتمال ولا يعيره اهتمامًا. وهو بالتأكيد لا يقرّ في هذه الحالة إلا بأنّ الأمر يقتصر على زلة اللّسان (أو الكذب)، لكنّ هذا لا يكفي. أسباب التصريح بالكلمة الخطأ كثيرة. قد أخطئ بقولي «أرجواني اللّون» بدل «قرمزيّ» نتيجة زلّة لسان أو لأنني لا أعرف بالتحديد معنى «أرجوانيّ» ودرجات هذا اللون. وربّما لم أنتبه بما يكفي إلى اللّون الذي أشاهده. من الممكن إذًا ـ دائمًا ـ أن لا يقتصر الأمر على احتمال أنني أخطأت في اختيار «الأرجواني» للإشارة إلى ما أشاهده، لكن قد يتبيّن لي أيضًا، أو أتذكّر، خطأً، أنّ ما أشاهده أو شاهدته ليس **أرجوانيًا**. وينطبق ذلك على تصريحي، أقلتُ: «يبدو لي شخصيًّا، هنا والآن، أنني أرى شيئًا أرجوانيًّا»، أم قلتُ: «هذا

أرجوانيّ»؟ فالصياغة الأولى تدلّ على أنني أكثر حذرًا، لكنها ليست **غير قابلة للتخطِئة**[51].

لكن يمكن القول إنّه وإن لم تكن الصياغات الحذرة **في أساسها** غير قابلة للتخطِئة، من المؤكّد أنّ هناك حالات كثيرة يكون ما ننطق به عند استخدامها **بالفعل** غير قابل للتخطئَة: حالات يمكن القول في شأنها إنّه لا يمكن تقديم دليل معقول يحملنا على العدول عنها. نعم، لا شك في أنّ ذلك صحيح، لكنّه ينطبق أيضًا على مقولاتٍ تُستخدم فيها أنواع أخرى من الكلمات، وذلك لأنني إذا أدليتُ بتصريحٍ واحتطت إلى الحدّ الأقصى، فمن الصحيح القول إنّه لا يمكن تقديم دليل معقول يحملني على تعديلها. وعندها أكون واثقًا **إلى أقصى الحدود** بصحّة ما أدليتُ به. ولكنّ الجزم بذلك لا يتعلّق **بنوع الجملة** التي أستخدمها في تصريحيّ، إنّما **بالظروف المحيطة** عند الإدلاء به.

---

(51) بالطبع **لا يُهمل** آير احتمال إساءة الوصف بسبب عدم الانتباه، أو العجز عن الملاحظة أو التمييز، إنما يحاول **استبعاد ذلك** في ما يخصّ معطيات الحواسّ. لكن هذه المحاولة فاشلة في جزء منها وغير واضحة. لا يكفي لما يُسعى إلى برهنته أن يفترض أنّ معطيات الحواسّ تملك أيّ صفاتٍ يبدو أنّها تملكها، إذ إنّ احتمال الخطأ **ليس** مستبعدًا حتى عند التصريح بما يبدو أنّه صفات شيء ما. فيمكن أن لا نكون حذرين بما يكفي عندما نلاحظ ظاهر الشيء المذكور. ولكن أن نقول إنّ معطيات الحواسّ هي أيّ شيء يقول المتكلّم إنّه كذلك -وإذا **قال** شيئًا مختلفًا عن الشيء ذاته نكون أمام معطيات حواسّ مختلفة- يعني اعتبار أيّ تصريحٍ يتناول معطيات الحواسّ ولا يشوبه الكذب، صحيحًا **بقوّته الذاتية**. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن أن تكون معطيات الحواسّ كما يُقصد أن تكون، كيانات غير لسانيّة نعيها ونُرجع إليها، ونقوم في نهاية المطاف باستخدامها لاختبار الصحّة الوقائعيّة لأيّ تصريح إمبيريقي؟

إذا دقّقت في بقعة على مرأى مني، وذات لون ما، وأنعمت النظر فيها، وكنت أحسن اللغة جيدًا، وصغتُ كلماتي بحذر، فيمكن أن أقولَ: «يبدو لي الآن أنني أرى شيئًا زهريًّا»، ولا يمكن تقديم ما يدلّ على أنني أخطأت. ولكن أيضًا إنّ نظرت لبعض الوقت إلى حيوانٍ على بعد أمتار قليلة مني، وكانت الإضاءة مناسبة، وربما لكزته، وشممته وتنبّهت لما يُصدر من صوت، فيمكنني القول: «هذا خنزير»، وهذا أيضًا «غير قابل للتخطِئة». لا يمكن تقديم ما يدلّ على أنني أخطأت. إنّ التخلي عن الفكرة القائلة بوجود **نوع معيّن من الجمل** غير القابلة للتخطئة **في حدّ ذاتها** يقودنا إلى الإقرار بوجود أنواع **كثيرة** من الجمل التي يمكن الإدلاء بها لصياغة تصريحات **هي فعلًا** غير قابلة للتخطِئة، ونقصد بذلك أنّه عند الإدلاء بها يكون من المؤكد والنهائيّ، إلى حدّ بعيد، أنها **صحيحة** ولا حاجة للرجوع عنها.

لننظر الآن في مسألة البيّنات، أي الفكرة القائلة بوجود نوع معيّن من الجُمل وظيفته صياغة بيّنات تستند إليها أنواع أخرى من الجُمل. إنّ في هذا القول خطأين على الأقل.

أوّلًا، تستلزم العقيدة المذكورة اعتبار المتكلّم يستطيع، أو يجب عليه دائمًا تقديم بيّنات على ما يقول عندما يتناول تصريحه «موجودات مادية». قد يبدو هذا منطقيًّا، لكنّه ينطوي على استخدام سيّئ لمفهوم «البيّنات»، فمثال الوضع الذي يمكن اعتباره مناسبًا للقول إنني أملك فعلًا **بيّنات** للتصريح بوجود خنزير هو أنّ الحيوان المقصود لا تمكن رؤيته لكنني أستطيع أن أتعرّف إلى علامات كثيرة يُحدثها مرور خنزير في المكان، فإذا وجدتُ بعض أوعيةٍ تحوي

طعام خنزير، أحصل على بيّنة إضافية، علمًا أنّ ضجيجه ورائحته بيّنات أقوى. أمّا إذا ظهر الحيوان المذكور وأصبح مرئيًّا فتتبدّد الحاجة إلى جمع البيّنات. إن رؤيته لا تزيد من بيّناتي على أنّه خنزير، إذ عندها أرى فعلًا أنّه خنزير ويُقضى الأمر. ولا شك في أوضاع مختلفة بأني قد أراه في البداية، فلا أحتاج إلى جمع أيّ بيّنات[52]. وإذا رأيتُ رجلًا يطلق النار على آخر، تكون شهادتي بيّنة لآخرين لم يروا ما حدث، ولكني شخصيًّا **لا أحتاج** إلى بيّنة تدل على وقوع إطلاق النار، فقد **رأيتُ ذلك بأمّ عيني**. لا يكفي إذًا أن نأخذ بالاعتبار الكلمات المستعملة، بل كلّ الوضع الذي قيلت فيه. إنّ من يقول: «إنّه خنزير» قد يملك أحيانًا بيّنات على قوله وأحيانًا لا يكون له ذلك. لا يمكن الجزم بأنّ **جملة** «إنّه خنزير» بحدّ ذاتها من النوع الذي يحتاج بالأساس إلى بيّنات.

ثانيًا، وكما تبيّن الحالة أعلاه، ليس هناك أيّ نوع معيّن من الجمل يحتاج بالضرورة إلى بيّنات. إذا وُجدت بيّنات على التصريح «أ»، الذي يتناول «شيئًا ماديًّا» فصياغتها تتمّ في تصريحات من النوع الذي ينتمي إليه «أ» وحسب. وعلى وجه العموم، يمكن استخدام **أيّ** نوع من التصريحات لصياغة بيّنات على **أيّ** نوع آخر، شرط أن تكون الظروف مناسبة. ليس من الصحيح عامةً، وعلى سبيل المثال، أنّ التصريحات العامة «تستند إلى» تصريحات مفردة، وليس العكس،

(52) سيُقال «لديّ البيّنات التي توفّرها لي عيناي»، لكنّ هذه صورة بيانيّة لا تمثّل الاستعمال العاديّ لكلمة «بيّنات»، أيّ إنّني **لا أملك** في هذه الحالة بيّنات بالمعنى العاديّ.

فقد يستند اعتقادي بأنّ هذا الحيوان سيأكل اللّفت إلى الاعتقاد بأنّ معظم الخنازير تأكل اللفت، علمًا أنّه من المؤكّد أنّني، في ظروف مختلفة، قد أدعم طرحي أنّ معظم الخنازير تأكل اللّفت بأنّه من البيّن أنّ هذا الخنزير يأكله. وفي شكل مماثل، وربّما أكثر انسجامًا مع موضوع الإدراك، ليس من الصحيح عامةً أنّ التصريحات التي تتناول كيفيّة الأشياء «تستند» إلى تصريحات عمّا تظهر عليه الأشياء أو تبدو، أو يبدو أنّها، وليس العكس. يمكنني القول، على سبيل المثال: «هذه الدعامة ناتئة» بالاستناد إلى أنها يبدو عليها ذلك، ولكن يمكنني أيضًا قول الجملة ذاتها في ظروف مختلفة: بالاستناد إلى أنني انتهيتُ للتوّ من بنائها، وقد **بنيتُها** ناتئة.

أصبح بإمكاننا الآن التطرّق باختصار إلى القول إنّ التصريحات التي تتناول «الموجودات المادية» هي في حدّ ذاتها لا يمكن التحقّق النهائيّ منها، وإن القائل بذلك مخطئ بمقدار ما يُخطئ القائل إنّ التصريحات التي تتناول معطيات الحواسّ هي بحدّ ذاتها غير قابلة للتخطئة (ولا يقتصر الأمر على كونها تحمل على الالتباس، كما يقبل آير بأن يُقال). إنّ «مفهوم اليقين» في عقيدة آير «لا ينطبق على عبارات من **هذا النوع**»[53]. ويستند في قوله هذا إلى اعتبار أنّ التحقّق النهائي من صحّة هذا النوع من العبارات يتطلّب القيام «بسلسلة

(53) إضافة إلى ذلك، هو مخطئ، كآخرين كُثر، عندما يعتبر أنّ «مفهوم اليقين» **يصلح** لوصف «عبارات المنطق والرياضيات **القبليّة**» بحدّ ذاتها. ففي الرياضيات والمنطق الكثير من التعابير غير اليقينيّة البتّة، وإذا كان الكثير منها يقينيًّا فليس لأنّها عبارات من المنطق والرياضيات وحسب، بل أيضًا لأنّه تمّ تكريسها بشكلٍ مميّز.

لانهائيّة من التحقّق»، وهـذا ما لا طاقة لنا بـه، فمهما كـان عدد الاختبارات الناجحة التي نقوم بها، لا يمكننا القيام بكلّ الاختبارات الممكنة، وهذه لا نهاية لها، ولا تصل الأمور إلى خواتمها **إلا إذا** قمنا بجميع الاختبارات الممكنة.

ولكن لماذا يدافع آير (وآخرون) عن هذه العقيدة الاستثنائية؟ بالطبع ليس من الصحيح القول إنّ التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» **تحتاج** في ذاتها إلى «التحقّق». إذا قال أحدهم في حديث اعتياديّ: «في الواقع، أنا أسكن في أوكسفورد»، فقد يقوم محدّثه بالتحقّق من الأمر عند الحاجة، ولكن بالطبع لا يحتاج **المتكلّم** إلى القيام بذلك. هو يعلم أنّ ما يقوله صحيح (أو خطأ إذا كان يكذب). بتعبير دقيق، لا تكمن المسألة في أنّه لا **يحتاج** إلى التحقّق من تصريحه، بل في أنْ لا شيء **يمكن أن يفعله** «للتحقّق» ممّا يقول، إذ إنّه يعرف مُسبقًا أنّ قوله صحيح. ولا حاجة إلى الافتراض أنّه سبق له التحقّق من جملة الإثبات التي أدلى بها ليكون في موقع التصريح بها، لأنّه في الحقيقة ما هو عدد الأشخاص الذين يمكن القول إنّهم **تحقّقوا** في مرحلة ما من أنهّم يعيشون في مكان معيّن قبل التصريح بذلك؟ وفي أيّ مرحلة يُفترضُ أنّهم قاموا بذلك؟ وبأيّ طريقة؟ ولماذا؟ نحن في الواقع أمام عقيدة خاطئة تعكس، كما في مرآة عقيدة البيّنات الخاطئة التي ناقشناها للتوّ. فالفكرة القائلة إنّ التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» **بحدّ ذاتها** تحتاج إلى التحقّق، وتلك القائلة إنّ التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» **بحدّ ذاتها** يجب أن تستند إلى بيّنات، كلتاها خطأ وبالطريقة ذاتها. وما يدحض الفكرتين هو **الإصرار** على

إهمال الظروف التي تحيط بما نقوله عن الأشياء، وافتراض أنّه تمكن مناقشة الكلمات لوحدها وفي شكل عام.

لكن حتى إن نحن حصرنا نقاشنا بأوضاع من المُتاح فيها التحقّق من التصريحات، وكان هناك حاجة لذلك، يبقى الدفاع عن العقيدة المذكورة من دون جدوى. لا شيء يحمل على اعتقاد أنّ هذا التحقّق لا يمكن أن يكون نهائيًّا. إذا قلتَ لي مثلًا إنّ هناك هاتفًا في الغرفة المجاورة، وقررّت (بسبب تشكيكي) أن أتحقَّق، فكيف من الممكن أن يكون التحقق النهائيّ بالنسبة إليّ غير ممكن؟ أذهب إلى الغرفة المجاورة، ومن المؤكّد أنّني سأجد هناك شيئًا يبدو تمامًا كالهاتف. هل أنا أمام صورة هاتف؟ يمكنني التحقّق من ذلك بسرعة. لعلّه مجرّد شكل هاتف، غير موصولٍ ولا يعمل. يمكنني تفكيكه قليلًا واكتشاف ذلك، أو استخدامه للاتّصال، أو ربّما أطلب أيضًا من أحدهم الاتّصال بي للتأكّد، وبعد أن أقوم بكلّ هذا أصبح متأكّدًا. وماذا يمكن أن أفعل أيضًا؟ لقد أخضعت هذا الشيء إلى ما يكفي من الاختبارات للإقرار بأنّه حقًا هاتف. ولا يقتصر الأمر على ذلك. في الحياة اليوميّة والعمليّة يتساوى قولنا «ما يكفي للإقرار بأنّه هاتف» مع قولنا «إنّه هاتف»، فلا شك في أنّ ما يخضع بنجاح لجميع الاختبارات المذكورة هو هاتف.

ولكن، كما هو متوقّع، هناك سبب يحمل آير على تبني هذا المنظور المذهل. يقول في عقيدته العامة إن التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» لا تُعادل أبدًا، في شكل دقيق، التصريحات التي تتناول معطيات الحواسّ، فـ«عندما نقول أيّ شيء في شأن ما هو

ماديّ، نحن نقول شيئًا ما، لكنّه ليس مماثلًا لما نقوله في شأن فئات معطيات الحواسّ»، ويضيف، في إحدى صياغاته، إنّ أيّ تصريح في شأن «شيء ماديّ» **يترتّب عليه** «مجموعة من التصريحات في شأن معطيات الحواسّ». ولكن، وهنا موطن الضعف، لا توجد مجموعة من التصريحات **المحدّدة والنهائية** في شأن معطيات الحواسّ تترتّب على أيّ تصريح يتناول «الشيء المادي». وبذلك، لا يهمّ مدى مثابرتي على التدقيق في التصريحات التي تتناول معطيات الحواسّ -والتي تترتَّبُ على تصريحٍ ما في شأن «الشيء المادي»، لا يمكنني أبدًا استبعاد وجود تصريحات **أخرى** تتناول معطيات الحواسّ تترتَّبُ على التصريح عن الشي المادي إنّما يُبيّن التدقيق عدم صحّتها. بالطبع، إنّ أيّ تصريح يمكن أن يتبيّن أنّه يترتَّب عليه تصريحٌ ما غير صحيح، قد يكون هو أيضًا غير صحيح، وهذا احتمال لا يمكن، بحسب العقيدة المذكورة، إزالته من حيث المبدأ في شكل نهائيّ. وبما أنّ التحقّق، بحسب هذه العقيدة أيضًا، يقتصر على التدقيق في التصريحات التي تتناول معطيات الحواسّ، يتبيّن أنّ التحقّق لا يمكن أن يكون **أبدًا** نهائيًّا[54].

ومن بين العناصر الكثيرة التي يمكن الاعتراض عليها في هذه العقيدة، طريقة استخدام مفهوم «يترتَّب على»، وذلك من نواحٍ عديدة. ما الذي يترتَّبُ على جملة «ذاك خنزير»؟ ربّما في مكان

(54) توضع الأشياء الماديّة جنبًا إلى جنب وكأنّها أُحجية قِطع صورة، لكن بما أنّ عدد القطع في هذه الأحجية لا نهاية له، لا يمكننا الجزم بوجود أيّ صورة تامّة، وقد تكون بعض القطع مفقودة وبعضها الآخر ليس في مكانه.

ما سَجّلت مرجعيّةٌ ما تُعنى بعلم الحيوان تصريحًا يبيّن الشروط الضرورية والكافية للانتماء إلى جنس **الخنازير**. وربّما يترتَّب على استخدام هذه الكلمة -بدقة وبهذا المعنى- للقول في شأن حيوان ما إنّه خنزير، استيفاءُ هذه الشروط فيه، أيًّا كانت. لكن من الواضح أنَّ آير لا يقصد هذا النوع من «الترتّب على». ما يقصده ليس حتى مناسبًا، على وجه الخصوص، لاستخدام غير المتخصّصين لكلمة «خنزير»[55]. هل يوجد نوع آخر من «الترتّب على»؟ لدينا فكرة عامة عمّا تبدو عليه الخنازير، عن رائحتها وصوتها وطريقة تصرّفها في العادة، فلا شك في أنه إذا شاهدنا شيئًا لا تنطبق عليه هذه الصفات، لا يتصرّف كالخنازير ولا يُصدر أصواتًا كأصواتها ولا تفوح منه رائحة كرائحتها، سنقول إنّه ليس خنزيرًا. لكن أتوجد -أو **يجب** أن توجد- **تصريحات** تتّخذ الشكل الآتي: «يبدو عليه...» و«يدلّ صوته...» و«تدلّ رائحته..»، يمكن القول من دون لبس إنّها تترتّب على قولنا «ذاك خنزير»؟ بالطبع لا. نتعلّم كلمة «خنزير» -كما نتعلّم معظم الكلمات التي تُرجِع إلى الأشياء الاعتيادية- بالمُعاينة، حيث يُقال لنا في حضور الحيوان: «ذاك خنزير». ومع أننا بالتأكيد نتعلّم على أيّ شيء ينطبق أو لا ينطبق استخدام كلمة «خنزير»، فنحن لا نمرّ بمرحلة وسطى نتعلّم فيها ربط كلمة «خنزير» بمجموعات من **التصريحات** تتناول مظهر الأشياء أو أصواتها أو روائحها. لا تصبح الكلمة واحدة

(55) في جميع الأحوال، لا يشمل التعريف الرسميّ **كلّ شيء**، مثال ذلك المسخ. إذا اشتريت خنزيرًا له خمسة قوائم في معرض شعبيّ، لا يسعني استعادة مالي بحجّة أنّه يترتّب على اعتباره خنزيرًا أنّ يملك أربعة قوائم فقط.

من مفرداتنا بهذه الطريقة. بالطبع نتوصّل إلى امتلاك توقّعات في شأن ما يكون عليه الحال عندما نكون على مقربة من خنزير، لكن من المصطنع تمامًا تمثيل هذه التوقعات على أنّها **تصريحات تترتّب على** قولنا «ذاك خنزير»، ولهذا السبب أيضًا من المصطنع تمامًا اعتبار أنّ **التحقّق** من أنّ حيوانًا ما خنزير يعني التدقيق في التصريحات التي تترتّب على قولنا «ذاك خنزير». وإذا قرّرنا التحقّقَ بهذه الطريقة، فمن المؤكَّد أنّ الصعوبات ستكون كثيرة، لا نعرف من أين نبدأ وأين ننتهي ولا كيف نقوم بذلك لكن ذلك لا يدلّ على أنّه من الصعب جدًّا التحقّق من قولنا «ذاك خنزير»، أو لا يمكن أن يكون التحقّق نهائيًّا، إنمّا على أنّ مسار التحقّق هذا غير ممكن. ولو كانت تدابير التحقّق الصحيحة على هذا المنوال، لكنّا فعلًا لا نستطيع القول بوجود تحقّق نهائي من أنّ حيوانًا ما هو خنزير. لكنّ ذلك لا يدلّ على وجود أيّ صعوبة على الإطلاق، في العادة، في التحقّق من أنّ حيوانًا ما هو خنزيرٌ، إذا سنحت الفرصة لذلك. إنّه يدلّ على سوء تمثيل ماهيّة التحقُّق، وحسب[56].

(56) وفي ما يلي طريقة أخرى لتبيان أنّ «الترَتُّب» ليس في محلّه في هذا النوع من السياقات: لنفترض أنّ جميع طيور القرقف التي التقينا بها مُلْتَحية، فيسعدنا القول «طيور القرقف ملتحية». هل يترتّب على ذلك أنّ كلّ ما ليس ملتحيًا ليس طير قرقف؟ لا، ليس بالفعل. ذلك لأنّنا إذا اكتشفنا وجود نماذج منها في أصقاع جديدة من العالم علينا التفكير مجدّدًا بالأمر وربّما الاعتراف بالجنس الجديد غير الملتحي، مع العلم أنّنا لم نكن نتحدّث عنه عندما قلنا إنّ طيور القرقف ملتحية. كذلك لا يُرجِع **البتّة** ما نقوله في أيامنا عن طيور القرقف إلى قرقف ما قبل التاريخ أو إلى قرقفٍ سيظهر في المستقبل البعيد، وربما يكون بلا ريش بسبب تغيّر مناخيّ ما.

ويمكننا إضافة مسألة أخرى ترتبط بما بيّناه، وهي أنّه من المؤكَّد أننا نملك معرفة ثابتة إلى حدّ ما عمّا يتّصف به هذا النوع من الموجودات أو ذاك، وما ينمّ عنها في هذا الوضع أو ذاك، فمن المصطنع بالإجمال تمثيل هذه المعرفة على أنّها علاقات نهائية لتَرَتُّب شيء على آخر. هناك عدد هائل من الأشياء التي من المؤكَّد عندي أنّها لا تدخل في وظيفة الهاتف، وعدد لانهائيّ من الأشياء التي لا يمكن أن يخطر ببالي احتمال أن تدخل فيها. فمن العبث تمامًا القول إنّه يترتَّب على «هذا هاتف» مجموعة لا حدّ لها من التصريحات التي تتناول ما لا يدخل في وظيفته، وأن أستنتج أنّي لن أحدّد **بالفعل** أنّ شيئًا ما هو هاتفٌ إلا بعد أن أُنجز **مهمة مستحيلة**، أي أثبتَ المجموعة اللانهائية لجميع علاقات الترتُّب المفترضة. هل **يترتَّب على** «هذا هاتف» مثلًا أنّك «لا تستطيع أن تأكله»؟ هل يجب أن أحاول قضمه وأفشل كجزءٍ من عمليّة التأكّد من أنّه هاتف؟[57]

بذلك يمكن تلخيص ما توصّلنا إليه كالآتي:

1 ـ لا يوجد **نوع** أو **فئة** من الجُمل («العبارات») يمكن أن نقول إنها **باعتبارها كذلك:**

---

(57) أعتقد أنّ الفلاسفة لم يعيروا كبير اهتمام إلى الواقعة التي مفادها أنّ معظم الكلمات في الاستعمالات العاديّة للّغة تُعرّف بالمشاهدة. على سبيل المثال، اعتبروا غالبًا أنّ هناك نوعًا من الأحجية عندما **لا يستطيع** ما يتّصف بأنّه «أ» أن يتّصف بأنّه «ب» مع أنّ كونه «أ» لا يترتّب عليه بأن لا يكون «ب». ولكن غالبًا ما نجد في الاستعمالات العاديّة أنّ «أ» و«ب» يُعرَّفان بالمشاهدة ككلمتين تُرجعان إلى **شيئين مختلفين**. لماذا لا يستطيع شاب الكبّة أن يكون ملكة البستوني؟ ربّما نحتاج إلى مصطلح جديد «تحليليّ بالمشاهدة».

أ- غير قابلة للتخطِئة

ب- بيّنات لجمل أخرى

ت- لا بدّ من التدقيق فيها لكي يتمّ التحقّق من جمل أخرى.

2- وليس من الصحيح القول إنّ الجمل التي تتناول «الأشياء المادية» هي، **باعتبارها كذلك**:

أ- يجب أن يتمّ دعمها ببيّنات، أو تستند إلى بيّنات

ب- نحتاج إلى التحقّق منها

ت- لا يمكن التحقّق النهائيّ منها.

في الواقع، لا يمكن أبدًا تقسيم الجمل، باعتبارها تتميّز عن **التصريحات التي ندلي بها في ظروف معيّنة**، بالاستناد إلى هذه المبادئ، أكنّا نقسمها إلى مجموعتين أو أكثر، ويعني هذا أنّ العقيدة العامة في شأن المعرفة التي أوضحتها في بداية هذا الفصل، والتي أرى فيها المشكلة التي تتأسس عليها العقائد التي سبق وناقشناها، هي **مبدئيًا وفي أصلها** سيّئة التكوين، ذلك أنّنا وإنْ قبلنا بالافتراض غير المبرَّر، والذي فيه ما فيه من المخاطرة، والقائل إنّ ما يعرفه شخص ما في وقت وزمن معيّنَين يمكن إدراجه في ترتيب يحوي أُسسًا وبنية عليا، فمن الخطأ في المبدأ أن نعتبر أنه يمكن تطبيق الافتراض نفسه على المعرفة **عامةً، لأنّه لا يمكن** أن توجد إجابة **عامة** عن الأسئلة الآتية: أيُّ جملٍ هي بيّناتٌ لغيرها؟ أيّ منها أكيد؟ وأيّ منها موضع شكّ؟ وأيّ منها يحتاج أو لا يحتاج إلى بيّنات، ويمكن

التحقّق أو عدم التحقّق منه؟ إذا كان هدف «النظرية العامة» اكتشاف أسس للإجابة عن هذه الأسئلة، فهي تبحث عمّا لا وجود له.

قبل أن نختم حديثنا عن هذا الموضوع، هناك عقيدة أخرى تتناول «اللغتين» وعلينا النظر فيها، وهذه العقيدة على خطأ، لأسباب ليست بالتحديد هي نفسها التي ناقشناها أعلاه، ولها أهميتها الخاصة.

ليس من السهل تحديد هذه العقيدة، لذلك أعرضها بكلمات آير (وأضيف التشديد على بعض الكلمات). يقول مثلًا: «إنّ معنى الجملة التي تُرجِعُ إلى مُعطيات الحواسّ **تفرضه بالتحديد** القاعدة التي تربط بينه وبين معطيات الحواسّ موضوع الجملة. ولا يمكن التوصّل إلى هذا المستوى من **الدّقة** في الجمل التي تُرجِع إلى الأشياء المادية، لأنّ العبارة التي تنطق بها الجملة في هذه الحالة تختلف عن تلك التي تعبّر عنها جملة تتناول معطيات الحواسّ ذات الصلة. ويكمن الاختلاف في أنّه لا توجد وقائع يمكن أن نلحظها وتشكّل شرطًا كافيًا لتأكيد صحّة الجمل التي تتناول الأشياء المادية[58]. وكما ذكرنا: «... إنّ ما نملك من ضروب الإرجاع إلى الأشياء المادية **مبهم** من حيث تطبيقه على الظواهر ...»[59] قد لا يكون المقصود بهذه الملحوظات واضحًا إلى حدّ كبير، لكن من الواضح بما يكفي أنّ هذه المقتطفات تفيد بأنّ **كلّ** التصريحات التي تتناول معطيات

---

(58) Ayer, op. cit., p. 110.

تعني «وقائع يمكن أن نلحظها» هنا، كما في أغلب الأحيان، «وقائع بشأن معطيات الحواسّ»، ولا يمكن أن تعني غير ذلك.

(59) Ayer, op. cit., p. 242.

الحواسّ هي بطريقة ما أو بمعنى ما **دقيقة**، بينما **كلّ** التصريحات التي تتناول الأشياء المادية هي بمعنى ما أو بطريقة ما **مبهمة**. بدايةً، من الصعب أن نتبيّن كيف يمكن أن يكون أيّ شيء صحيحًا. هل قولنا: «توجد هنا ثلاثة خنازير» تصريح مبهم؟ هل قولي: «يبدو لي أنني أرى شيئًا يغلب عليه اللّون الورديّ» **ليس** مبهمًا؟ هل التصريح الثاني **بالضرورة** دقيق بطريقة ما لا تمكن نسبتها إلى التصريح الأول؟ أَوَليس من المفاجئ التوأمة بين الدقّة و**عدم القابليّة للتخطئة**، وبين الإبهام و**استحالة التحقّق**؟ في نهاية المطاف، يُقال «لجأ إلى» الإبهام، فعامةً كلما توخّينا الدقة زاد احتمال الخطأ، وإذا كان كلامنا مبهمًا إلى حدّ معقول يزيد احتمال تحاشي الخطأ. ما نحتاج إليه بالفعل هنا هو إنعام النظر في قولنا «مبهم» أو «دقيق».

«مبهم» في حدّ ذاتها مبهمة. لنفترض أنني قلتُ عن أيّ شيء ـ ما يصف به أحدهم مثلًا بيتًا ـ إنّه مبهم. هناك عدد كبير من سمات هذا الوصف المحتملة التي يمكن أن أعتبرها، أو أعتبر بعضها، مبهمة (ولا يعني ذلك أنها نواقص، فهذا الأمر منوط بالمراد من الوصف). قد يكون الوصف (أ) **تقريبيًّا**، يُراد به «فكرة تقريبيّة» عن الشيء الموصوف، أو (ب) **ملتبسًا** في جزء منه ليكون مناسبًا، أي يعني هذا أو ذاك، أو (ت) **غير دقيق**، لا يحدّد بدقة سمات الشيء الموصوف، أو (ث) غير **مفصّل جدًا**، أو (ج) تمّت صياغته **بتعابير عامة** تنطبق على عدد كبير من الحالات المختلفة، أو (ح) غير **مطابق** للواقع جيّدًا، أو (ج) لعلّه **يحتمل الزيادة**، أو **غير مكتمل**. لا شك في أنّ وصفًا معيّنًا قد يحمل جميع هذه السمات معًا، وقد تظهر هذه الأخيرة

في شكل منفصلٍ بعضها عن بعض. قد يكون الوصف التقريبيّ وغير المكتمل مُطابقًا، وقد يكون مفصّلًا ولكن غير دقيق جدًا، أو بعيدًا عن الالتباس أنّما عام. وفي جميع الأحوال، من الواضح بما يكفي أنّ ضروب الإبهام كثيرة، وضروب عدم الإبهام كثيرة أيضًا، وكذلك الأمر بالنسبة إلى **الدّقة**.

لا يُنسَب الإبهام عادةً إلى الكلمات في حدّ ذاتها، وإنما إلى **استعمالاتها**. على سبيل المثال، إذا ذكرتُ في وصفي بيتًا أنه مسقوفٌ، فقد يكون امتناعي عن تحديد نوع السقف إحدى السمات التي تحمل البعض على اعتبار وصفي مبهمًا قليلًا. ولكن لا يبدو أنّ هناك سببًا لاعتبار **كلمة** «سقف» مبهمةً في حدّ ذاتها. من المتعارف عليه أنّ هناك أنواعًا مختلفة من السقوف كما الأنواع المختلفة من الخنازير أو رجال الشرطة، لكنّ هذا لا يعني أنّ جميع استعمالات «سقف» تثير لدينا الشكوك في شأن معناها. قد نتمنى أحيانًا أن يكون المتكلّم أكثر دقّةً، لكن من المفترض أن يكون لهذا التمنّي أسبابه. إنّ سمة الإرجاع إلى مجموعة كبيرة من الأشياء المختلفة لا يتفرّد بها عدد قليل من الكلمات، فهي كثيرة إلى درجة يصعب معها نعتها عامةً **بالمبهمة**. وكلّ كلمة تقريبًا تُستخدم في حالات هامشيّة محفوفة بالصعوبات. ولكن، كما ذكرنا، لا يكفي هذا للحديث بجديّة عن الإبهام (أضف أنّ سبب اتّصاف كثير من الكلمات بالسِّمات المذكورة ليس أنّها تُستخدَم في لغة «الموجودات المادية»، إنما لأنّها ترد في **اللغة العاديّة**، حيث من المُتْعِب فعلًا الإمعان في التفصيل. وهذه الكلمات على تناقض مع مجموعات المصطلحات التي نجدها

في «العلوم الدقيقة»، لا مع كلمات «معطيات الحواسّ»). لكن هناك بعض الكلمات المعروفة وغير النافعة -«الديموقراطيّة مثلًا- التي تتركنا استعمالاتها دائمًا فيّ شكّ حقيقيّ بما تعنيه. ففي هذه الحالة من المعقول أن نقول إنّ **الكلمة** مبهمة.

إنّ النطاق التقليديّ للدّقة هو **علم القياس**. وتعني الدقة في هذا المجال سلّم قياس تتّسم درجاته بدقّة كافية، فـ«709,864 قدمًا» إجابة محدّدة جدًّا عن السؤال عن طول سفينة (علمًا أنّها قد لا تكون مطابقة للواقع). يمكن أن نقول عن **الكلمات** إنّها دقيقة عندما يحدَّد استخدامها ضمن حدود ضيقة، فـ«أزرق مثل بيضة البطّ» هي على الأقلّ أكثر تحديدًا من كلمة «أزرق»، ولكن بالطبع ليس من إجابة عن السؤال: إلى أي حدّ يجب أن يكون سلّم القياس تفصيليًّا في تدرّجه، أو إلى أيّ حدّ يجب أن يكون استعمال كلمات ما ضيّقًا لكي تتحقّق الدقة، وذلك لأنّه -نوعا ما- لا حدود للإمعان في التقسيم والتمييز. وأيضًا لأنّ ما هو دقيق (بما يكفي) لأغراضٍ معينة، سيكون تقريبيًّا لأغراض أخرى. ويعني ذلك، على سبيل المثال، أنّه لم يعد هناك من وصفٍ يمكن أن يكون مطلق **الدّقة** ونهائيًّا ولا رجوع عنه، بمقدار ما أنّه لا يمكن أن يكون مطلقًا **لا يحتمل الزيادة** أو **مكتملًا**.

يمكن -ويجب- التمييز بين «بدقّة» و«بالتمام». إذا قِستُ مَوزةً بمسطرة، قد أجد أنّ طولها 5.16 بوصة على وجه الدّقة، أما إذا قستُ مسطرتي بموزة، فقد أجد أنّ طولها ستُّ موزاتٍ بالتمام، لكن لا يسعني اعتبار أيّ من الطريقتين في القياس أدقّ من الأخرى. وإذا

كان عليّ أن أشطر كومةً من الرمل إلى ثلاثة أجزاءٍ متساوية، لا يسعني القيام بذلك **بدقّة** إن كنت لا أملك طريقةً لوزن الرمل، ولكنْ إذا كان عليّ أن أقسم 26 قرميدة إلى ثلاث مجموعات متساوية، فلا يسعني أن أفعل ذلك **بالتمام**. قد يكون من المشوّق والجدير بالذكر أنّنا عندما نستخدم «بالتمام» في قولنا «إنها الساعة الثانية بالتمام»، يُعتبر قولنا ذا قيمة إخباريّة أكبر من «إنها الثانية وثلاث دقائق». كذلك إنّ التوصل إلى **الكلمة المناسبة تمامًا** مَدْعاة ابتهاج (علمًا أنّها قد لا تكون الكلمة الدقيقة).

ماذا في شأن «المطابقة»؟ من الواضح أنّه لا يمكن أن تكون أيّ كلمة أو جملة في حدّ ذاتها مُطابقة. لننظر على سبيل المثال في مجال الخرائط، حيث تعتبر المطابقة أمرًا قائمًا: ليست «الخريطة المطابقة» **نوعًا** من الخرائط، كما نقول مثلًا «خريطة بمقياس رسم كبير» أو «خريطة مفصّلة» أو «خريطة رُسمت بوضوح». إنّ درجة المطابقة فيها تنتج من مطابقتها المنطقة التي هي مخصصة لها. لعلنا يمكن أن نقول إنّ التقرير المُطابق، على سبيل المثال، يجب أن يكون **صحيحًا**، بينما التقرير الدقيق والمفصّل قد لا يكون كذلك. إنّ هذه الفكرة لا تخلو من الصواب، لكنني لا أستسيغها تمامًا. من الواضح أنّ قولنا «غير صحيح لكنّه مُطابق» خطأ، لكنّ قولنا «مُطابق إذًا صحيح» لا يبدو صحيحًا أيضًا، فهل هذا حصرًا لأنّ «صحيح» تحمل تكرارًا لـ«مُطابق»؟ قد يكون من المفيد مقارنة ذلك بالعلاقة بين «صحيح» و«مبالغ فيه»، على سبيل المثال. إذا كان لا يبدو أنّ قولنا «مبالغ فيه **إذًا** غير صحيح» مصيب، فيمكننا النظر في «غير

صحيح **بمعنى** أنّـه مبالغٌ فيه»، أو «غير صحيح **أو، بتعبير أفضل** مبالغ فيه»، أو «**بمقدار ما هو** مبالغ فيه، أي غير صحيح». بالطبع، كما أنّه ليس من كلمة أو مركّب لغويّ في حدّ ذاته مطابق، ليس من كلمة أو مركَّب لغويّ في حدّ ذاته مبالغٌ فيه. لكننا بدأنا نبتعد عن موضوعنا.

كيف نتعامل إذًا مع الفكرة القائلة إنّ الجمل التي تتناول معطيات الحواسّ هي في حدّ ذاتها دقيقة، في حين إنّ الجمل التي تتناول «الأشياء المادية» مبهمة في أساسها؟ إنّ الجزء الثاني من هذه العقيدة واضح بطريقة ما. يبدو أنّ ما يفكّر فيه آير هنا هو أنّ كرة الكريكيت، على سبيل المثال، لا يترتّب على اعتبارها كرة كريكيت أنّنا ننظر إليها بدل أن نلمسها، أو أننا نظرنا إليها وهي تحت ضوء معيّن، أو أننا قمنا بذلك من مسافة أو زاوية معيّنة، أو أننا لمسناها باليد بدل الرجل... هذا صحيحٌ بالطبع، ولا شكّ فيه. كلّ ما يمكننا القول هو إنّ هذا لا يُبنى أبدًا عليه للقول إنّ «تلك كرة كريكيت» جملة مبهمة. لماذا نقول «إنّها مبهمة في تطبيقها على الظواهر»؟ بالطبع ليس من شأن الجملة أن «تُطبَّق على الظواهر». المطلوب هو أن تتيح التعرّف إلى نوع معيّن من الكرات ـنوع معرّف **بدقّة** كبيرةـ وهي تقوم بذلك على أتمّ وجه. لماذا يحتاج المتكلّم إلى **المزيد** من الدّقة؟ أضف إلى ذلك، كما ذكرنا أعلاه، أنّه من الخطأ افتراض أنّ المزيد من الدّقة هو دائمًا أفضل، ذلك أنّه من الصعب عامةً أن نكون أكثر دقّةً، وكلما كانت المفردات دقيقة يكون من الأصعب أقلمتها مع متطلّبات أوضاع جديدة.

لكن لا يمكن فهم الجزء الأول من العقيدة بالسهولة ذاتها. لا يمكن أن يكون آير بقوله «إنّ معنى الجملة التي تُرجِع إلى معطيات الحواسّ تفرضه القاعدة التي تربط هذه الجملة **بمعطى الحواسّ المَعْنِيّ**» قد عنى أنّ هذه الجملة يمكن أنّ تُرجع إلى معطى حواسّ معيّن واحد وحسب. وذلك أنّه لو كانت الأمور على هذه الحال، فلا مجال لوجود **لغة** معطيات الحواسّ (لكن لوجود «أسماء معطيات حواسّ» وحسب، على ما أظنّ). من ناحية أخرى، لماذا يجب أن يكون من الصحيح **عامةً** أنّ الجُمل التي تُرجِع إلى معطيات الحواسّ يجب أن تكون دقيقة؟ وتكمن الصعوبة هنا في أنّ آير لا يوضح لنا أبدًا ما إذا كان يعتبر «لغة معطيات الحواسّ» موجودة أصلًا ونستخدمها، أم أنّها مجرّد لغة ممكنة ونستطيع من حيث المبدأ اختراعها. ولذا لا نعرف ما الذي من المفترض أن ننظر فيه، أو أين نبحث عن أمثلة مناسبة. لكن لا أهمية لذلك بالنسبة إلى ما أقوله هنا: أكانت هذه اللغة موجودة أو مصطنعة، لا يوجد أيّ رابط ضروري بين الإرجاع إلى معطيات الحواسّ **والدّقة**. يمكن أن تكون الكلمات التي تُصنِّف معطيات الحواسّ تقريبيّةً وعامةً إلى حدّ بعيد. ولمَ لا؟ من المفروض أنّ الإرجاع إلى معطيات الحواسّ يجب أن لا يكون «مبهمًا في تطبيقه على الظواهر»، بالطريقة ذاتها التي يقول فيها آير إنّ الإرجاع إلى «الأشياء المادية» **من المفروض** أن لا يكون مُبهمًا في تطبيقه. لا إبهام في الإرجاع إلى معطيات الحواسّ. ولو كان مُبهمًا، يبقى من الواضح أنّ تحاشيه لا يؤمّن الدّقة، إذ إنّ هناك أكثر من طريقة يكون فيها الإرجاع مبهمًا.

وبذلك يمكن أن نضيف إلى الملخَّص الذي تقدّم ذكره: ليس من سبب يجعلنا نعتبر التعابير التي نستخدمها للإرجاع إلى «الأشياء المحسوسة» مبهمةً (في حدّ ذاتها وفي أساسها)، كذلك ليس من سبب يجعلنا نفترض أنّ التعابير التي نستخدمها للإرجاع إلى «معطيات الحواسّ» دقيقةٌ (بحدّ ذاتها وبالضرورة).

الفصل الحادي عشر

أُنهي كلامي ببعض الملاحظات على قسم من كتاب ورنوك الذي تناول فيه بركلي[60]. يبيّن ورنوك في هذا الكتاب، الذي أوافق على مضمونه عامةً، أنّه على درجة كبيرة من الاحتراف. وبالطبع جاء كتابه بعد برايس وآير بسنين كثيرة. ولكن هناك شيء ما أساء في شكل كبير إلى الكتاب، إذ إنّه في نهاية المطاف يميّز بين نوعين من التصريحات: أحدهما يتناول «الأفكار» والآخر «الموجودات المادية». وهذا التمييز من النوع الذي أعترض عليه منذ البداية. من الواضح أنّ ما يحاول ورنوك فعله هو تقديم صياغة جديدة لعقيدة بركلي، خالية مما يعتبره أخطاءً وأمورًا غامضة. إنّه لا يَنسب إلى نفسه علنًا أيّ منظور معيّن، لكن مع ذلك تنبثق من النقاش بعض الأفكار الخاصة به. وفي جميع الأحوال، سأبيّن أنّه يُقيم لصياغته نظرية بركلي وزنًا لا تستحقه. يتشعّب الاحتجاج في كتابه بطريقة سلسة، ومن دون خداع، ولكن في النهاية يقوم بإجهاض هذا الطفل الجميل.

في بداية القسم الذي يعنينا، يأخذ ورنوك على عاتقه تفسير ما يعنيه بركلي، أو على الأقل ما من المفترض أنّه يعنيه، في قوله

(60) Warnock, *Berkeley*, chaps. 7-9.

المعروف إنّ «أفكارنا هي الشيء الوحيد» الذي «نُدركه من دون وساطة». يتساءل أوّلًا، لماذا يعترض بركلي على ملحوظاتنا اليومية، مثل: رؤيتنا الكراسي وأقواس قزح، أو وصول ضجيج حافلات الركّاب والأصوات الأخرى إلى مسامعنا، أو شمّنا الأزهار والجبن؟ في رأي ورنوك، هو لا يفعل ذلك لأنّه لا يعتقد أنّها **حقيقيّة**، إنّما لأنّ قولنا إنّنا نرى أو نسمع أو نشمّ تلك الأشياء ليس **دقيقاً**[61]. ومع أنّه لا ضرر، على سبيل المثال، في أن أقول إنني أسمع ضجيج حافلة على الطريق، «إذا توخّينا الدّقة، إنّ ما **أسمعه** فعلًا هو صوتٌ وحسب». وكذلك الأمر في الحالات الأخرى: إنّ أحكامنا الإدراكيّة العادية هي دائمًا «غير دقيقة»، بمعنى أنّنا نتخطّى ما ندركه فعلًا ونلجأ إلى «الاستنتاج» أو الافتراض.

ويقول ورنوك في شأن ذلك إنّ قولنا إنّنا نرى هذا أو ذاك مبنيّ على الافتراض وعلى اعتبار الأمر بديهيًّا. ويرى أن بركلي غير مصيب في قوله إنّ هذه التصريحات دائمًا غير دقيقة. «ذلك أنّني لكي أنقل بدقّة ما أشاهده فعلًا، يكفي أن أحصر تصريحي بما **يجوز لي أن أقوله** وأنا أشاهد فعلًا ما أشاهده في وقت معيّن. ولا شك في أنّه يجوز لي،

---

(61) في الواقع، لا يوضح لنا ورنوك رأي بركلي البتّة، إذ إنّه حاول التصريح به بطرق مختلفة لكن مربكة. فبالإضافة إلى قوله إنّ بركلي ضدّ التكلّم «بطريقة غير دقيقة»، يذكر من وقت لآخر أنّه يسعى وراء **المطابقة** للواقع و**الدّقة** و**الصرامة** و**الوضوح** واستخدام الكلمات **بشكل صحيح** **وكما ينبغي** واختيار الكلمة التي تناسب الوقائع **عن قرب** ولا تعبّر عن أكثر ممّا **يجوز لنا أن نقوله**. ويبدو أنّه يعتبر جميع هذه التعابير متماثلة إلى حدّ بعيد.

إذا توافرت ظروف جيّدة للمعاينة، أن أقول «هذا كتاب»، ولكي لا أطلق افتراضات في شأن مصدر الضجيج الذي أسمعه، يكفي أن أكون حذرًا فأذكر ما أسمعه وحسب. لكنّ صحة الخطاب لا تتطلّب منّا أن نكون حذرين إلى أقصى الحدود الممكنة». يرى ورنوك أنّ السؤال: «ماذا رأيتَ بالفعل؟» يتطلّب إجابة **أقلّ** قبولًا للافتراضات والبيّنات غير الحقيقيّة (وما إلى ذلك) من السؤال «ما الذي رأيته؟». ولكنه لا يتطلّب استبعاد كلّ الافتراضات، فبركلي مخطئ في قوله إنّ الدقّة «القصوى» ضروريّة.

وهنا، لا أتّفق مع ورنوك على مسألة واحدة على الأقل. إنّه يعطي كمثالٍ على التمييز بين «أرى» و«أرى في واقع الأمر» الاستماع إلى شاهدٍ طُلبَ منه بإلحاح أن يحصر أقواله بما شاهد **في واقع الأمر**. ويستخلص من هذا المثال (الوحيد!) أن التصريح بما رأيناه يتطلّب فعلًا ودائمًا نوعًا من التشدّد في اختيار الكلمات والحذر ليكون طرحنا أكثر دقّةً. ولكنني أقول إنّ هذا غير صحيح عامةً، وقد يكون الأمر عكس ذلك. قد أبدأ، على سبيل المثال بالقول إنني رأيتُ بقعة فضيّة، وأتابع قائلًا إنّ ما رأيته في واقع الأمر هو نجم. يمكن أن أقول كشاهدٍ يدلي ببيّنة إنّني رأيتُ رجلًا يُطلق النار، ثمّ أتابع: «في واقع الأمر، رأيتُ الرجل المذكور يقترف جريمة قتل». وخلاصة القول (توخّيًا للاختصار وبالإجمال) إنه يمكن الافتراض أنني قد أرى، أو أعتقد أنني رأيت **أكثر** ممّا رأيت فعلًا، وأحيانًا **أقلّ**. لقد طغت على تفكير ورنوك حالة الشاهد المتوتّر، ولكن كان عليه قبل إيلاء تعبير «في واقع الأمر» أيَّ أهميّة أن ينظر في استخداماته في عدد كبير من

الأمثلة ومقارنته بمركّبات تتّصل به، مثل «حقًا» و«في الواقع» و«في الواقع الفعليّ» و«في واقع الحال».

على أيّ حال، يُتابع ورنوك قائلًا إنّ ما يهمّ بركلي حقًا ليس مسألة ما ندركه **في واقع الأمر**، إنما يتساءل عمّا ندركه في شكل **من دون وساطة**. ويقول في شأن تعبير «الإدراك من دون وساطة» إنه «لا يملك أيّ معنى عـاديّ»، لذلك يجوز لبركلي ـكما يعتقدـ أن يستخدمه كيفما يشاء (إنّ قرار ورنوك بهذا الشأن متسرّع، إذ إنّ تعبير «الإدراك في شكل من دون وساطة» قد لا يملك معنى **واضحًا**، لكنّ لـ«من دون وساطة» معنى عاديًّا، ولهذا الأخير استلزامات وترابطات يلجأ إليها الاحتجاج، الذي نناقشه، بقوة). كيف يستخدم بركلي إذًا هذا التعبير؟ يجيب ورنوك على ذلك كالآتي: «أقول مثلًا إنني أرى كتابًا. لنقل إنّ هذا القول صحيح تمامًا. يبقى في الوضع المذكور شيء آخر (غير الكتاب) تمّت رؤيته **من دون وساطة**، وأعني بذلك أنه إذا أكّد مزيد من البحث أو لم يؤكّد، طرحي القائل إنني رأيتُ كتابًا، وأيًّا كان ما أعرف أو أعتقد أنني رأيت، وأيًّا كان ما يمكن أن أرى أو ألمس أو أشمّ إذا اقتربت أكثر ممّا أراه، يوجد **الآن في** مجالِ نَظَري **شكلٌ** ملوَّن أو طراز من الألوان، وهذا ما أراه **من دون وساطة**... وهذا «أساسيّ» أكثر من الكتاب، بمعنى أنه يمكنني أن أرى من دون وساطة هذا الطراز من الألوان من دون أن يوجد كتاب، ولا يسعني أن أرى كتابًا **ولا أيّ شيء آخر** إلا إذا وُجد هذا الطراز من الألوان في مجال نظري».

هل هذا كافٍ لتحديد معنى «الإدراك من دون وساطة»؟ يبدو من الاقتباس أعلاه أنّ ما يمكن القول إنني أراه «من دون وساطة»

هو ما يوجد «في مجال نظري». لكنّ هذا التعبير الأخير غير مفسَّر البتّة. أليس الكتاب في مجال نظري؟ وإذا كانت الإجابة الصحيحة عن السؤال عمّا يوجد في مجال نظري هو «شكلٌ ملوَّن»، كما يقول ورنوك، لماذا يجب أن نفترض أنه «شيء ما، **وليس كتابًا**»؟ من المؤكّد أنّه من الطبيعي أن يُقال «هذه البقعة الحمراء هناك كتابٌ» (كقولنا «تلك النقطة الحمراء بيتي»). إنّ ورنوك يتجاهل واقعة أساسيّة، وهي أنّه غالبًا ما يصحّ اعتبار الأشكال الملوّنة وبقع الألوان... وما إلى ذلك أشياءَ نراها، وهو بذلك يهيّئ للتفرّع الثنائيّ بين «الموجودات الماديّة» ـ التفرّع الذي أضرّ جدًّا بعقيدته ـ وكيانات من نوع آخر. إضافة إلى ذلك، يقول ورنوك في عدد من المقاطع، قبل طرح التفرّع الثنائيّ، إنّ بقع الألوان، وما إلى ذلك، يمكن أن تتمّ رؤيتها بطريقة عادية ومألوفة، ويقول كثيرون إنّ هذا ما يحدث فعلًا. لماذا إذًا علينا بعد ذلك أن نقول إنّها تُرى في **شكل من دون وساطة**، وكأنّها يجب أن تعالج من منظور خاص؟

ثمّ تتّخذ شروحات ورنوك منحى جديدًا. حتى في تلك المرحلة كان غارقًا في منظور بركلي إلى حدّ أنّه قبِل وجود كيانات من نوع ما ـ ليست كـ«الأشياء المادية» ـ و«ندركها من دون وساطة»، لكنّه في الفصلين اللاحقين يتبع تحليلًا لسانيًّا، فيحاول تحديد خصائص نوع الجمل التي تعبّر عن «أحكام الإدراك من دون وساطة». وابتدأ ورنوك بمبدأ بركلي «إنّ الحواسّ لا تستنتج»، وعمد إلى سيرورة مألوفة عنده، وهي التشذيب والبحث سعيًا وراء الأساسي في فكر بركلي، أي الحدّ الأدنى من القول الموجَب. هذه البداية جعلته على

قاب قوسين من خطأ جسيم. يقول إنّ ما يبحث عنه هو «نوع من القول الموجَب الذي لا نلجأ في صياغته إلى الاستنتاج» أو «لا يُلزمنا اعتبار أيّ شيء بديهيًّا أو افتراض أيّ شيء» (عبّرنا عن تفضيلنا الصياغة الثانية في هذا الاقتباس). بعد النظر في طريقة تعبيره عن ذلك، من البيّن (في هذه المرحلة) أنّه يرتكب خطأ مألوفًا، إذ افترض وجود نوع معيّن من الكلمات يستوفي هذا الشرط، بينما ذلك غير مُتاح للكلمات الأخرى. والأمثلة التي يذكرها دليل على أنّه مخطئ. يقول «لننظر» في التصريح «أسمع سيارةً»، ويقول إنّ هذا الأخير ليس في حدّه الأدنى، أي ليس «إدراكا من دون وساطة». ذلك أنني عندما أُطلق هذا الحكم، يحملني الصوت الذي أسمعه على «صياغة افتراضاتٍ قد يدلّ المزيد من البحث على أنها غير صحيحة». ولكن في الواقع إن مسألة صياغة افتراضات قد يتبيّن أنّها غير صحيحة لا تتعلّق بشكل الكلمات التي نستخدمها بل بالظروف التي نتواجد فيها. من الواضح أنّ الوضع الذي يفكّر فيه ورنوك هو أنّه يسمع صوتًا يشبه هدير سيارة، لكنّه لا يملك أيّ معلومات أخرى. ولكن ماذا لو كان يعلم مسبقًا أنّ هناك سيارة في الخارج؟ ماذا لو كان يستطيع رؤيتها وملامستها وشمّها؟ ما الذي يفترضه عندها إذا قال «أسمع سيارةً»؟ في هذه الحالة، ما هو «البحث الإضافيّ» الضروريّ، أو حتى الممكن؟[62] إنّ اعتباره

(62) جزء من المشكلة هو أنّ ورنوك لم يوضح البتّة بشكل كافٍ ما الذي تمّ افتراضه أو اعتُبر بديهيًّا. يبدو أحيانًا من تحليله أنّه يفكّر بوقائع أخرى ترتبط بالوضع الذي يناقشه، وأحيانًا بنتائج استقصاءات مستقبليّة يقوم بها المتكلّم، وأحيانًا بما سيُدلي به معاينون آخرون. لكن أيجوز أن نفترض أنّ كلّ هؤلاء يتوصّلون إلى الشيء ذاته؟

مقولة «أسمع سيارةً» **هشّة في أساسها**، في خطاب يستلزم أنّ النطق بها يستند إلى سماع صوتٍ وحسب، وهذا يكاد يكون أحبولةً.

ويضيف ورنوك أنّ الكلمات في قولنا «أسمع نوعًا من الضجيج المنخفض» ليست من الحدّ الأدنى بشيء، إذ إنّ من يقول ذلك يفترض أنه لا يضع سدادات أُذن. وقد يكون الضجيج قويًّا، لكن لا يصل إليه سوى جزء منه لأنّه يضع سدادات أذن. ولكن لا يمكن أن نكون جدّيين في قولنا **لكلّ** من يُدلي بذلك «لعلّك تضع سدادات في أذنيك»، وهو لا **يفترض** بالضرورة أنّه لا يضعها. قد **يعرف** أنّه لا يضعها، فيكون الإيحاء بأنّه يضعها عبثيًّا. وعلى الرغم من أنّ ورنوك يؤكّد أن ليس في نيّته ولا نيّة بركلي إثارة الشكوك في شأن الأحكام العاديّة، ولا الدفاع عن أيّ مذهب من مذاهب التشكيك الفلسفي، فإنّ التدبير الذي يستخدمه في تمثيل بعض أنواع الكلمات على أنّها في شكل **عام** هشّة هو بالطبع من أهمّ الأساليب الشائعة التي استخدمت لدسّ الطروحات التشكيكيّة. بالطبع إنّ قول ورنوك إنّنا نصوغ افتراضات ونعتبر بعض الأشياء بديهيّة **عندما** ننطق بقول موجب عاديّ، يجعل أقوال الإثبات العادية تخضع نوعًا ما للحظّ. ولا ينفع في ذلك قوله إنّه هو وبركلي لا يقصدان ذلك. ويمكن القول إنّ ورنوك يعزّز جَوّ الحظّ عندما يتناول في أمثلته مجال السمع. في الواقع، من الصحيح في أغلب الأحيان أنّنا عندما نعتمد على الأصوات نلجأ إلى الاستنتاج لنعبّر عمّا نسمعه، ومن السهل اكتشاف إمكان الخطأ في ذلك. ولكن ورنوك يعتبر، **مخطئًا**، أنّه من البديهيّ أن تكون المشاهدة على

هذه الحال أيضًا. ذلك أنّـه غالبًا ما نلجأ إلى المشاهدة لنحسم الشكّ باليقين.

لكن ورنــوك، في الـواقـع، لا يـحـاول أن يـحـدّد **صياغة نوع من الكلمات** موثوق بها إلى الحدّ الأقصى، إنّما نوع فيه **النسبة الأقـلّ من المخاطرة**، أي صياغة كلمات تساعدنا على التوصّل إلى معرفة الحدّ الأدنى الموثوق باستخدامه. وفي نهاية المطاف يصل إلى الصيغة الآتية: «يبدو لي الآن وكـأنّ...» كمقدّمة تؤمّن الالتزام بـ«غياب الوساطة»، وتُبقي المتكلم ضمن نقاط «أفكاره». ويرى ورنوك أنّه، اعتمادًا على ذلك، يمكن تقديم عقيدة بركلي، التي تقول إنّ الموجودات الماديّة «مجموعات من الأفكـار»، بحلّة لسانيّة مفادها أنّ الجمل التي تتناول شيئًا ماديًّا **مماثلة في معناها** لمجموعة لا حدّ لها من العبارات المناسبة التي تبدأ بـ «يبدو لي وكأنّه ...». ويقول «كـلّ تصريح يتناول شيئًا ماديًا هو بالفعل (أو يمكن تحليله إلى) مجموعة كبيرة لا حدّ لها من التصريحات التي تتناول ما يبدو، أو يمكن أن يبدو في ظروف مناسبة، وكـأنّ المتكلّم والناس والله يسمعون ويـرون ويشعرون ويتذوّقون ويشمون».

ويعتبر ورنــوك، عـن حـقّ، أنّ هـذه الصياغة للعلاقة بين التصريحات التي تتناول «الأشيـاء الماديّة» وتلك التي تتناول «الأفكار»، غير مقبولة. من الصواب القول أنّ الفكرة القائلة إنّ كلّ ما يمكن أن نقوم به فعلًا هو تكديس التصريحات في شأن ما تبدو عليه الأشياء، لا تخلو من العبث. إذا كان هذا بالفعل رأي بركلي،

فالذين اعتبروا أنّه أخفق في التوصّل إلى الصواب في شأن «حقيقة الأشياء» على حقّ. لكنّ ورنوك لا يكتفي بذلك، إذ يضيف أنّ التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» ليست **مماثلة** لمجموعات التصريحات التي تتناول ما يبدو أنّ الأشياء عليه: صلة الوصل بين نوعَي التصريحات مشابهة للعلاقة بين **الأحكام والبيّنات**، أو أنّ «الشبه كبير»، وفق قوله. «هناك فرق منطقيّ أساسيّ بين مناقشة بيّنات وإصدار أحكام. ولا يسمح تكديس البيّنات، ولا أهميّتها الاستنتاجيّة، بإزالة الفرق بأيّ طريقة ـ مهما كان كبيرًا أو صغيرًا. كذلك هناك فرق منطقي أساسي بين الحديث عمّا يبدو أنّ الأشياء عليه وما هي عليه، ولا تمكن إزالته مهما جمعنا من تقارير عمّا يبدو أنّ الأشياء عليه».

لكنّ هذه المقارنة كارثيّة فعلًا، إذ إنّها تنطوي على الوقوع في عدد من الأخطاء التي تطرّقنا إليها أعلاه. ومن الأمثلة على ذلك اعتبار وجوب أن تستند التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» **بحدّ ذاتها** إلى بيّنات دائمًا، وأنّ هناك نوعًا آخر من التصريحات دورها تزويدنا بالبيّنات. ولكن، كما بيّنا أعلاه، فإنّ الحاجة إلى **بيّنات**، على ما أقول، لا ترتبط بنوع الجملة التي أدلي بها، إنّما بالظروف التي أتواجد فيها. وإذا تمّ تقديم بيّنات أو كان ثمّة حاجة إليها، فلا يوجد نوع معيّن من الجمل أو الكلمات يُعتمد عليه في ذلك.

لكنّ المقارنة التي يقترحها ورنوك تقودنا إلى «التشكيك»، الذي يعلن بإصرار أنّه لا يحبّذه، وذلك أنّ الأحكام يُصدرها القضاة وهيئات المحلّفين بالاستناد إلى بيّنات، أي يعلنها بالتحديد أشخاص لم يكونوا **شهودًا** على ما حصل. إنّ إعلان حكمٍ بالاستناد إلى

بيّنات يتناول بالتحديد مسألة ليست الجهة التي توصّلت إلى الحكم المرجعيّة الأولى في شأنها. لذلك إنّ القول بأنّ التصريحات التي تتناول «الأشياء المادية» هي عامةً كالأحكام، يستلزم أنه لا يمكننا أبدًا التَمَوْضع بالطريقة الفضلى لإصدارها، ويعني هذا أنّنا لا نستطيع أن نكون شهودًا على ما يحدث في «العالم الماديّ»، فكلّ ما في مقدورنا هو الحصول على بيّنات. وتفيد هذه النظرة إلى الأمور بأنّه من المنطقيّ الاعتقاد بعدم إمكان أن **نعرف** أو **نتأكّد** من حقيقة أيّ شيء نقوله عن «الأشياء المادية»، ذلك أننا -على ما يظهر- لا نملك سوى بيّنات على ما يحدث فعلًا، أي لا نفاذ لنا مباشرةً إلى ما يحدث فعلًا. ومن المعروف طبعًا أنّ البيّنات عُرضةٌ للخطأ. من العبثيّ حقًا أن أقول إنّني **أصدر حكمًا** في شأن ما يحصل أمامي. إنّ هذا النوع من المقارنة هو المصدر الأكبر للضرر.

إضافة إلى ذلك إنّ تصوير ورنوك الأمور يقلب الأشياء رأسًا على عقب ويلويها. إنّ ما يعتبره تصريحاتٍ تتناول «الإدراك من دون وساطة» لا يتيح لنا **الانتقال** إلى تصريحاتٍ عاديّة أكثر، ونصل إليه -بحسب قوله- عن طريق **الابتعاد عن** التصريحات العاديّة، أيّ بالتقييد التدريجي لتصريحاتنا (مثال ذلك: هناك نمرٌ- **يبدو أنّ** هناك نمرًا- يبدو **لي** أنّ هناك نمرًا- يبدو لي **الآن** أنّ هناك نمرًا- يبدو لي الآن **وكأنّ** ثمّة نمرًا). يبدو أنّه من الغريب حقًا تقديم مجموعة من الكلمات على أنّها ما تستند إليه التصريحات العاديّة ثمّ **الانطلاق منها** بعد صياغة التصريحات العاديّة، مُضيفين إليها بطرق متنوعة صفاتٍ وتعابير مقيّدَة. علينا التوصّل إلى معطياتٍ ما، قبل أن نبدأ اللّهوَ بها.

ليس الأمر كما توحيه التعابير التي يستخدمها ورنـوك، أي يمكننا التوقّف عن التقييد إذا توافرت أسباب ذلك. في الحقيقة، نحن لا نبدأ التقييد إلا إذا وجد سبب معيّن لذلك. ما يقوله غريبٌ وغير عاديّ في الوضع الذي نُعنى به.

والخطأ الأهمّ، عامةً، في احتجاج ورنوك هو أنه بكلّ بساطة غرق في لجّة عقيدة اللغتين، في شكل مؤقّت على الأقل (ولعلّه استسلم لتوجيهات بركلي)، ويبدو أنّه ابتلع في طريقه عقيدة الكِيانَين. ثمّ صاغ نتيجة لذلك سؤالًا لا حقيقة فيه: كيف ترتبط لغة البيّنات (لغة «الفكرة») بلغة المَوجودات الماديّة؟ فحاول الإجابة عن سؤالٍ لا إجابة عنه، سؤال غير حقيقيّ البتّة. ليست المسألة الأساسيّة استخدام أيّ وسيلة للتوصّل إلى طرح هذا السؤال. وأعتقد أنّ ورنوك يجعل الأمور أسوأ بطرحه الصياغة الآتية: «يبدو وكأنّه...»، لأن هذه الأخيرة مُشبعة بفكرة إطلاق الأحكام وتقويم البيّنات والتوصّل إلى أحكام غير نهائيّة. ولا شيء يمكن أن يجعل هذا التفرّع الثنائيّ أفضل حالًا. لم يختر ورنوك الطريق الصحيح، إذ لا جدوى من محاولة ترقيع التفرّع الثنائيّ أو تحسينه. هذا غير ممكن. أمّا الصواب، فهو العودة إلى مرحلة سابقة، وتفكيك العقيدة كلّها قبل أن تنطلق.

ثبت المصطلحات

عربيّ - إنكليزيّ

Confirm	أثبت
Argument from illusion	احتجاج التخيّل
Perception	إدراك، الـ
Sense-perceptions	إدراكات الحواسّ
Utter	أدلى/ تلفظ
Assert	أدلى بقول إثبات
Convey	أُريدَ به، يراد به
Detect, to -	استجلاء
Commendation	استحسان
Implication	استلزام
Imply	استلزم، يستلزم
Inference	استنتاج
Sign	إشارة

Constancy	اطّراد
Normal	اعتياديّ
Distortion	اعوجاج
Elimination, by -	إقصائيّ
Commitment	التزام
Endow	ألقى، يُلقي
Measurability	إمكان القياس
Deception	انخداع
Ontology	أنطولوجيا
Reflection	انعكاس، انعكاسات
Refraction	انكسار الضوء
Plain	بادٍ
Salient	بارز
Really	بالحقيقة، بالفعل
Look , to -	بدا، يبدو
Incidentally	بشكل إضافيّ
Directly	بشكل مباشر

Fiat, by -	بقوّته الذاتيّة
Ostensively	بالمعاينة
Structure, super-	بنية عليا
Structural	بنيويّ
Evidently	بيِّن، من الـ
Evidence	بيّنات
Effect	تأثير
Detachment	تجرّد، بـ
Empirical	تجريبي، إمبيريقي
Ascription	تحديد
Sense, to -	تحسَّسَ
Verification	تحقُّق
Procedure	تدبير
Entailment	ترتُّب على، الـ
Entail	ترتّب على، يترتّب على
Arrangement	ترتيب
Construction	تركيب/ بناء

Consistent, internally -	تساوق داخلي
Statement	تصريح/ منطوق
Conceive	تصوّر
Pictorial	تصويريّ
Opposed	تعارض، يتعارض
Contrast	تغايُر
Rough	تقريبيّ
Compatible	تماشى، يتماشى مع
Distinction	تمييز
Frequency	تواتر
Trend	توجُّه
Predictive value	توقّعيّة، قيمة ـ
Delusion	توهّم
Fixed	ثابت
Contention	جدال
Obvious	جليّ
Substantiality	جوهريّة الشيء

Sense	حاسة، حواسّ
State of affairs	حال، أحوال
Argument	حجّة، احتجاج، برهان
Truly	حقّ، عن ـ
Veridical	حقيقيّ
Real	حقيقيّ، فعليّ
Property	خاصيّة، خصائص
False	خاطئ / كاذب
Estimate	خمَّن، تخمين
Allegation	دعوى
Assimilate	دَغَم، دمج، اندمج
Check	دقّق
Cyclical	دَوريّ
Subjective	ذاتيّ
Range, to -	رَصف، يرصف
Fineness	رهافة
Family, - of words	رهط الكلمات

Scholasticism	سكولاستيّ، المذهب الـ
Feature	سمة
Misconceived	سيّئ التكوين
Process	سيرورة
Common	شائع
Occupant, physical -	شاغل فيزيائيّ
True	صائب، صواب، صحيح
Truth, factual -	صحّة وقائعيّة
Correct	صحيح
Image, after -	صورة تِلويّة
Image, mirror -	صورة معكوسة في مرآة
Dummy	صوريّ
Form	صياغة
Formula	صيغة
Implicitly	ضمنيًّا
Claim	طرح
Ordinary	عاديّ

Observe, to -	عايَن
Uncertainty	عدم اليقين
Attribute	عزا، يعزو
Obscure	غامض
Contrast, to -	غايَر
Ad hoc	غرض خاص، لـ
Abnormal	غير اعتياديّ
Unreal	غير حقيقيّ
Incorrigible	غير قابل للتخطئة
Indirect	غير مباشر
Inconsistent	غير متساوق
Unusual	غير معتاد
Tentative	غير نهائيّ
Class	فئة
Account, to -	فسّر
Actually	في الأمر الواقع
A priori	قَبْليّ

Assertion	قول إثبات
Hedge, to -	قيّد، تقييد
Conclusive	كافٍ للجزم
Liable	كفيل بـ، يمكن أن
Dimension-word	كلمة ذات بعد شموليّ
Adjuster-word	كلمة ضابطة
Trouser-word	كلمة متعدّدة الأوجه
Universals	كليّات
Concrete	ماديّ
Direct	مباشر
Vague	مُبهم
Illusion	متخيَّل
Continuous	متّصل
Admittedly	متعارف عليه
Equivocal	متعدّد الالتباسات
Manifold, sensible -	المتعدد الحسي
Corollary of	متلازم مع

Incompatible	متنافر
Infinitesimal	متناهي الصغر
Delusive	متوهَّم
Field, visual -	مجال النظر/ مجال الرؤية
Total	مُجمل
Sensible	محسوس
Problematic	محلّ إشكال
Concomitant	مرافق
Visual	مرئيّ
Phrase	مركَّب لغوي
Territory	مساحة
Accurate	مطابق للواقع
Appearance	مظهر
Observer	مُعاين
Sense-data	معطيات الحواسّ
Fallacy	مغالطة
Adulterated	مغشوش ممزوج

Opposite	مُقابل، الـ
Utterance	مقولة/ ملفوظ
Ambiguous	مُلتَبس
Immediate	من دون وساطة
Occasion	مناسَبة
Aptness to	مناسَبة لـ
Perspective	منظور الرؤية
Systematically	منظور منهجيّ
Character	ميزة
Contradict	ناقض، يناقض
Assign	نسب إلى
Type	نمط، أنماط
Nonsense	هُراء/ لامعنى
Matter (of fact)	واقع الأمر
Reality	واقع، الواقع الحقيقيّ
Hard fact	واقعة جليّة
Existentially	وجوديّ

Condition	وضع/ حال/ أحوال
Function	وظيفة
Factual	وقائعيّ
Seem, to -	يبدو أنّ
Indicate	يُبيِّن
Substantive-hungry	يتطلّب اسمًا
Apprise	يُرشد
Appear	يظهر
Certainty	يقين
Testable	يمكن اختباره
Reducible	يمكن اختزاله
Verifiable	يمكن التحقّق منه، قابل للتحقُّق منه
Reliable	يمكن الركون إليه
Proper	ينبغي اعتماده

ثبت المصطلحات

إنكليزيّ - عربيّ

A priori	قَبْليّ
Abnormal	غير اعتياديّ
Accommodate	أخذ بالاعتبار
Account, to -	فسّر
Accurate	مطابق للواقع
Actually	في الأمر الواقع
Ad hoc	غرض خاص، لـ
Adjuster-word	كلمة ضابطة
Admittedly	متعارف عليه
Adulterated	مغشوش ممزوج
Allegation	دعوى

Ambiguous	مُلتَبس
Appear	يظهر
Appearance	مظهر
Apprise	يُرشد
Aptness to	مناسَبة لـ
Argument	حجّة، احتجاج، برهان
Argument from illusion	احتجاج التخيّل
Arrangement	ترتيب
Ascription	تحديد
Assert	أدلى بقول إثبات
Assertion	قول إثبات
Assign	نسب إلى
Assimilate	دَغَم، دمج، اندمج
Attribute	عزا، يعزو
Certainty	يقين

Character	ميزة
Check	دقّق
Claim	طرح
Class	فئة
Commendation	استحسان
Commitment	التزام
Common	شائع
Compatible	تماشى/ يتماشى مع
Conceive	تصوّر
Conclusive	كافٍ للجزم
Concomitant	مرافق
Concrete	ماديّ
Condition	وضع/ حال/ أحوال
Confirm	أثبت
Consistent, internally -	تساوق داخلي

Constancy	اطّراد
Construction	تركيب/ بناء
Contention	جدال
Continuous	متّصل
Contradict	ناقض، يناقض
Contrast	تغايُر
Contrast, to -	غايَر
Convey	أريدَ به، يراد به
Corollary of	متلازم مع
Correct	صحيح
Cyclical	دَوريّ
Deception	انخداع
Delusion	توهّم
Delusive	متوهَّم
Detachment	تجرّد، بـ

Detect, to -	استجلاء
Dimension-word	كلمة ذات بعد شموليّ
Direct	مباشر
Directly	بشكل مباشر
Distinction	تمييز
Distortion	اعوجاج
Dummy	صوريّ
Effect	تأثير
Elimination, by -	إقصائيّ
Empirical	إمبيريقي، تجريبيّ
Endow	ألقى، يُلقي
Entail	ترتّب على، يترتّب على
Entailment	ترتُّب على، الـ
Equivocal	متعدّد الالتباسات
Estimate	خمَّن، تخمين

Evidence	بيّنات
Evidently	بيِّن، من الـ
Existentially	وجوديّ
Factual	وقائعيّ
Fallacy	مغالطة
False	كاذب/ خاطئ
Family, - of words	رهط الكلمات
Feature	سمة
Fiat, by -	بقوّته الذاتيّة
Field, visual -	مجال النظر/ مجال الرؤية
Fineness	رهافة
Fixed	ثابت
Form	صياغة
Formula	صيغة
Frequency	تواتر

Function	وظيفة
Hard fact	واقعة جليّة
Hedge, to -	قيّد، تقييد
Illusion	متخيَّل
Image, after -	صورة تِلويّة
Image, mirror -	صورة معكوسة في مرآة
Immediate	من دون وساطة
Implication	استلزام
Implicitly	ضمنيًّا
Imply	استلزم، يستلزم
Incidentally	بشكل إضافيّ
Incompatible	متنافر
Inconsistent	غير متساوق
Incorrigible	غير قابل للتخطئة
Indicate	يُبيِّن

Indirect	غير مباشر
Inference	استنتاج
Liable	كفيل بـ، يمكن أن
Look , to -	بدا، يبدو
Manifold, sensible -	المتعدد الحسي
Matter (of fact)	واقع الأمر
Measurability	إمكان القياس
Nonsense	هُراء/ لامعنى
Normal	اعتياديّ
Obscure	غامض
Observe, to -	عايَن
Observer	مُعاين
Obvious	جليّ
Occasion	مناسَبة
Occupant, physical -	شاغل فيزيائيّ

Ontology	أنطولوجيا
Opposed	تعارض، يتعارض
Opposite	مُقابل، الـ
Ordinary	عاديّ
Ostensively	بالمعاينة
Perception	إدراك، الـ
Perspective	منظور الرؤية
Phrase	مركَّب لغوي
Pictorial	تصويريّ
Plain	بادٍ
Predictive value	توقّعيّة، قيمة ـ
Problematic	محلّ إشكال
Procedure	تدبير
Process	سيرورة
Proper	ينبغي اعتماده

Property	خاصيّة، خصائص
Range, to -	رَصف، يرصف
Real	حقيقيّ، فعليّ
Reality	واقع، الواقع الحقيقيّ
Really	بالحقيقة، بالفعل
Reducible	يمكن اختزاله
Reflection	انعكاس، انعكاسات
Refraction	انكسار الضوء
Reliable	يمكن الركون إليه
Rough	تقريبيّ
Salient	بارز
Scholasticism	سكولاستيّ، المذهب الـ
Seem, to -	يبدو أنّ
Sense	حاسة، حواسّ
Sense, to -	تحسَّسَ

Sense-data	معطيات الحواسّ
Sense-perceptions	إدراكات الحواسّ
Sensible	محسوس
Sign	إشارة
Situation	مقام، وضع
Standpoint, from a -	موقع، من ـ ما
State of affairs	حال، أحوال
Statement	تصريح/ منطوق
Structural	بنيويّ
Structure, super-	بنية عليا
Subjective	ذاتيّ
Substantiality	جوهريّة الشيء
Substantive-hungry	يتطلّب اسمًا
Systematically	منظور منهجيّ
Tentative	غير نهائيّ

Territory	مساحة
Testable	يمكن اختباره
Total	مُجمل
Trend	توجُّه
Trouser-word	كلمة متعدّدة الأوجه
True	صادق/ صائب
Truly	حقّ، عن ـ
Truth, factual -	صحّة وقائعيّة
Type	نمط، أنماط
Uncertainty	عدم اليقين
Universals	كليّات
Unreal	غير حقيقيّ
Unusual	غير معتاد
Utter	أدلى/ تلفظ
Utterance	مقولة/ ملفوظ

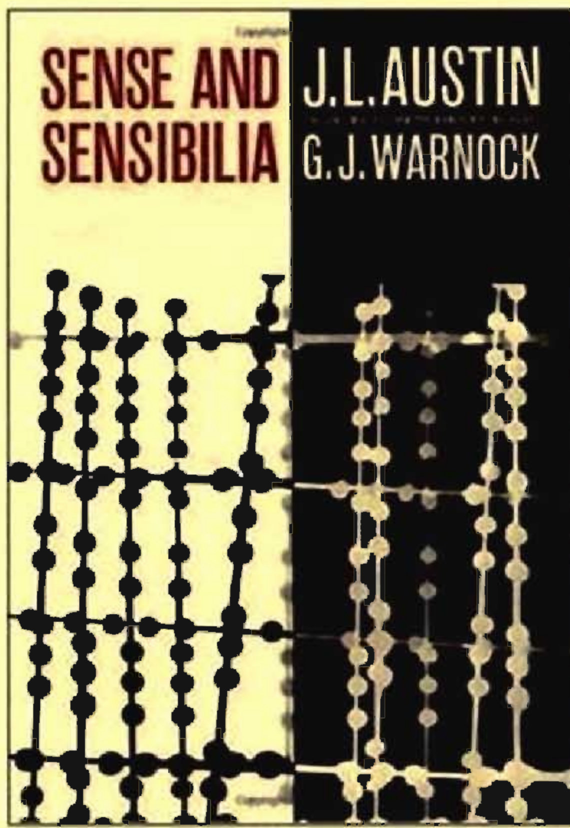
Vague	مُبهم
Veridical	حقيقيّ
Verifiable	يمكن التحقّق منه، قابل للتحقُّق منه
Verification	تحقُّق
Visual	مرئيّ

الفهـــرس

هذا الكتاب

يعرض هذا الكتاب الأُسس الفلسفيّة التي تقوم عليها نظريّة أفعال القولِ التي ابتكرها جون أوستن وعُرف بها. إنه يتناول، بشكل أساسيّ، العلاقة بين الإدراك والواقع الحقيقي والحواسّ. في هذا التناول إعادةُ نظرٍ في ما يُعتبر تساؤلاتٍ يُعاد طرحها منذ نشأة الفلسفة: هل الإدراك مباشر أم غير مباشر؟ وهل يتمّ عن طريق الحواسّ، لا غير؟ إلى أيّ حدّ تخدعنا حواسّنا؟ وهل يصحّ القول إننا ندرك، أحيانًا، ما لا يوجد؟ يجيب أوستن عن أسئلة كهذه بطريقة تساهم، بشكل حاسم، في تطوير نظريّة المعرفة.

«إذا كان ممكنًا قراءة النّصوص الفلسفيّة الأصيلة وفهمها فلا شكَّ في أنّ من يملك الحدّ الأدنى من الاهتمام بالفلسفة والتآلف معها يستطيع أن يفهم هذا الكتاب... إنه يُنصف أوستن ويحترم فكره ويصرّ على توضيحه».
(كاثلين نوت، الأوبزرفر)



المؤلف

جون لانغشو أوستن (1911-1960): فيلسوف بريطاني، كان أستاذ فلسفة الأخلاق بجامعة أوكسفورد.
من مؤلفاته: **الفعل بالكلمات** (صدر ضمن هذه السلسلة).

مُعدّ الكتاب

جيفري جايمس ورنوك: مدير معهد هارتفورد بجامعة أوكسفورد.

المترجم

طلال وهبة: أستاذ مشارك في جامعة الروح القدس-الكسليك/ لبنان.
من ترجماته: **الفعل بالكلمات** (صدر ضمن هذه السلسلة).